

وجيه كوثراني

الفقيه والسلطان

جدلية الدين والسياسة في تجربتين تاريخيتين
العثمانية والصفوية-القاجارية



المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات
Arab Center for Research & Policy Studies



هذا الكتاب

في عهد الانتداب الفرنسي في بلاد الشام، خاطب السيد محسن الأمين المسلمين، سنة وشيعة (وهو المرجع الكبير الذي لم يدع إلى خلافة أو ولاية عامة): "بقينا نخلف على من هو خليفتنا حتى أضحي المنحوب السامي الفرنسي خليفتنا". والحققة أن تاريخ المسلمين الفعلي، إذا استثنينا طوبى الخلافة الراشدة عند أهل السنة، وطوبى "الإمامة المعصومة" عند الشيعة، لم يشهد إلا "دولاً سلطانية" عند هؤلاء أو عند أولئك، استضاف بعض سلاطينها "خلفاء" يكاد لا يعرف التاريخ أسمائهم، أو اخترع بعضهم مؤسسات نصب عليها فقهاء لكسب "شرعية دينية" أو ادعى لقباً من ذاكرة "خلافة" كادت تنساها تواريخ أخبار الخلفاء وسيرهم بعد أن تمكن "أمراء الاستيلاء" من تشييد "سلطاناتهم" الكبرى أو الصغرى في مختلف أصقاع العالم الإسلامي.

هذا الكتاب يعالج إشكالية العلاقة بين الفقيه والسلطان في تجربتين سلطانتين كبيرين شغلنا قروناً من الزمن التاريخي العربي والإسلامي ما قبل تكوّن الدول الوطنية في العوالم الإيرانية والعربية والتركية: التجربة الصفوية-القاجارية والتجربة العثمانية.

وجيه كوثراني

حائز الدكتوراه في التاريخ - جامعة السوربون - باريس.
أستاذ سابق في الجامعة اللبنانية، قسم التاريخ: 1975-2005.
المدير العلمي للإصدارات في المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات.
مجال أبحاثه: التاريخ الاجتماعي والإسلامي وتاريخ الأفكار.

من مؤلفاته

- الاتجاهات الاجتماعية - السياسية في جبل لبنان والمشرق العربي (1976)
- السلطة والمجتمع والعمل السياسي (1986)
- مشروع النهوض العربي: أزمة الانتقال من الاجتماع السلطاني إلى الاجتماع الوطني (1995)
- الدولة والخلافة في الخطاب العربي إبان الثورة الكمالية في تركيا (1996)
- بين فقه الإصلاح الشيعي وولاية الفقيه (2007)
- تاريخ التاريخ: اتجاهات - مدارس - مناهج (2012)
- إشكالية الدولة والطائفة والمنهج في كتابات تاريخية لبنانية: من لبنان الملجأ إلى "بيوت العناكب" (2014)

الطبعة الرابعة



المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات
Arab Center for Research & Policy Studies

السعر: 12 دولاراً

ISBN 978-614-445-029-1



9 786144 450291

الفقيه والسلطان

جدلية الدين والسياسة في تجربتين تاريخيتين

العثمانية والصفوية - القاجارية

الفقيه والسلطان

جدلية الدين والسياسة في تجربتين تاريخيتين:
العثمانية والصفوية - القاجارية

وجيه كوثراني

الغلاف: السلطان سليمان القانوني والشاه طهماسب
وبيئتهما ضريح الإمام أبو حنيفة في بغداد

المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات
Arab Center for Research & Policy Studies



الفهرسة في أثناء النشر إعداد المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات
كوثراني، وجيه

الفقيه والسلطان : جدلية الدين والسياسة في تجربتين تاريخيتين : العثمانية والصفوية -
القاجارية/ وجيه كوثراني.

254 ص. 24 سم.

يشتمل على بيبليوغرافية (ص. 221-228) وفهرس عام.

ISBN 978-614-445-029-1

1. الدين والسياسة - تركيا - تاريخ - العصر العثماني، 1288-1918. 2. الدين والسياسة - إيران -
الدولة الصفوية. 3. مملكة الصفويين. 4. الإسلام - نظام الحكم في - إيران - تاريخ - الدولة الصفوية.
5. الإسلام - نظام الحكم في - تركيا - تاريخ - العصر العثماني، 1288-1918. 6. الإسلام والسياسة -
تاريخ. أ. العنوان.

909.097671

العنوان بالإنكليزية

**The Faqih and the Sultan: Dialectic of Religion and Politics during
the Ottoman Period and under Safavid and Qajar Rule**

by Wajih Kawtharani

الآراء الواردة في هذا الكتاب لا تعبر بالضرورة عن
اتجاهات يتيهاها المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات

الناشر

المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات
Arab Center for Research & Policy Studies



شارع رقم: 826 منطقة 66

المنطقة الدبلوماسية الدفعة، ص. ب: 10277 الدوحة قطر

هاتف: 00974 44199777 فاكس: 00974 44831651

جادة الجنرال فؤاد شهاب شارع سليم تقلا بناية الصيني 174

ص. ب: 11 4965 رياض الصلح بيروت 1107 لبنان

هاتف: 00961 1 991837 8 فاكس: 00961 1991839

البريد الإلكتروني: beirutoffice@dohainstitute.org

الموقع الإلكتروني: www.dohainstitute.org

© حقوق الطبع والنشر محفوظة للمركز

الطبعة الرابعة

بيروت، نيسان/ أبريل 2015

صدر هذا الكتاب في طبعته الأولى عن دار الراشد، بيروت، 1989

المحتويات

مقدمة الطبعة الرابعة: من «فقيه مع سلطان» إلى «فقيه سلطان»	
7 بين الولاية والخلافة.....	7
مقدمة الطبعة الثالثة: في مسالك العلاقة بين الدين والسياسة	
15 حاجة المجتمعات الإسلامية إلى العلمنة.....	15
مقدمة الطبعة الأولى والثانية: في إشكالية العلاقة بين الفقيه والسلطان.....	33
37 الفصل الأول: نظرة تاريخية في مرحلة ما قبل العثمانية والصفوية.....	37
مقدمة: الدولة السلطانية: النموذج الأم للعثمانية والصفوية	
39 البويهيون والسلاجقة.....	39
40 أولاً: البويهيون وفقهاء الإمامية.....	40
49 ثانياً: الموقف الشّي: الماوردي.....	49
53 ثالثاً: السلاجقة ونظام الملك والغزالي.....	53
60 رابعاً: ما بعد السلاجقة: الحلّي وابن تيمية.....	60
63 خلاصة.....	63
الفصل الثاني: في نشأة الدولتين	
67 العثمانية والصفوية وصراعهما.....	67
69 أولاً: لمحة تاريخية.....	69
73 1- رد الفعل العثماني.....	73
74 2- رواية تنازل الخليفة العباسي.....	74
76 3- ماذا عن الصفويين؟.....	76
84 ثانياً: طبيعة الصراع الصفوي - العثماني.....	84

95	الفصل الثالث: المؤسسة الدينية
95	والهيئة الحاكمة السلطانية في الدولة العثمانية.
97	مقدمة: التمهيد للمؤسسة
100	في مجال الإفتاء ومشيخة الإسلام
100	حتى عهد سليمان القانون وأبي السعود (974هـ/ 1566م).
111	أولاً: الإدارة الدينية العثمانية المحلية وحيز الفقيه المستقل
116	زين الدين بن علي وقاضي صيدا في القضاء العثماني
122	ثانياً: الإصلاح الإسلامي والحال العثماني في أواخر السلطنة
145	الفصل الرابع: المؤسسة الدينية والعلماء في المهدين الصفوي والقاجاري
147	أولاً: إيران والإسلام والتشيع
147	ثانياً: المشروع السلطاني والمذهبية الواحدة
155	أو الدولة والأيدولوجيا
157	ثالثاً: التشيع ونماذج من فقهاء الدولة الصفوية
159	1- نور الدين الكركي
161	2- محمد الباقر المجلسي
165	رابعاً: مرجع التقليد ونماذج من الفقهاء المستقلين
168	1- بهاء الدين العاملي
174	2- صدر الدين الشيرازي أو الملاصدرا
177	خامساً: الاتجاه الإخباري والحر العاملي
185	سادساً: الدولة القاجارية والعلماء
188	1- الميرزا محمد حسن الشيرازي وجمال الدين وقضية التبناك
193	2- الثورة الدستورية ومواقف الفقهاء
199	3- الميرزا محمد حسين الثاني وكتابه «تنبيه الأمة وتزيره الملة»
207	خاتمة
211	الملاحق
213	الملحق الأول: شاهات إيران
217	الملحق الثاني: سلاطين آل عثمان
221	المراجع
229	فهرس عام

مقدمة الطبعة الرابعة

من «فقيه مع سلطان» إلى «فقيه سلطان» بين الولاية والخلافة(*)

عبر كتاب الفقيه والسلطان، عندما صدر بطبعته الأولى في عام 1989 ثم بطبعته الثانية في العام التالي 1990 ولاحقًا بطبعته الثالثة في عام 2001، عن حيثة تاريخية تزامنت مع إشكالية البحث عن الخلفيات التاريخية «للولاية العامة للفقيه»، وهي النظرية التي دعا إليها الإمام الخميني قبل الثورة الإسلامية ثم أدخلها بعد الثورة في صميم دستور الجمهورية الإيرانية كمبدأ تأسيسية ودائم للدولة.

لم يطرح الكتاب آنذاك هذه الإشكالية بصورة مباشرة، كما أنه لم يطرحها أيضًا من زاوية الفقه وأصوله أو علم الكلام الشيعي أو السني عن الإمامة. كان السؤال القائم (صراحةً أو ضمناً) يدور في أوساط المثقفين والسياسيين العرب وغير العرب، عن الاستفهام إن كانت هذه النظرية (ولاية الفقيه) شيعية محض أو هل هي خاصة بإيران وبالتجربة الإيرانية الشيعية فحسب؟ هذا في وقت، كان لا يزال فيه الخطاب التاريخي العربي، كما الخطاب الثقافي - السياسي العربي عمومًا مُشبعًا بالمفردات التي تتحدث عن «الخلافة العثمانية»، وعن «الخلفاء العثمانيين»، ولا سيما عندما يجري الكلام عن «إلغاء الخلافة» على

(*) عالجت الجانب السياسي والنظري لهذه الإشكالية في كتابي: بين فقه الإصلاح الشيعي وولاية الفقيه: الدولة والمواطن (بيروت: دار النهار، 2007).

يد أتاتورك، فنلاحظ في الخطاب، مرارة الإسلاميين وحسرتهم وحنينهم إلى هذه الخلافة، أو فرحة العلمانيين وراحتهم بالخلاص منها. هذا يعني أن الذاكرة العربية على وجوه صورها، كانت ولا تزال، تكرر خطابًا تموهيًا وأسطوريًا لتوصيف «سلطة» مُجسّدة بدولة في التاريخ الإسلامي تدعوها «خلافة».

هذا يعني أيضًا أن النخب العربية المعاصرة، إسلاميةً كانت أم قوميةً علمانية، ظلت بعد «إلغاء الخلافة»، أي بعد عام 1924 وحتى اليوم، أسيرة تداعيات هذا الحدث، سواء عبر تذكر «الخلافة» صورةً يجب إعادة إحيائها في الوعي والواقع والعمل (شأن العديد من الأحزاب والحركات الإسلامية) أم عبر تذكرها صورةً بائسة لمؤسسة الاستبداد والتمييز الديني أو تعبيرًا عن «ظلامية وتخلّف القرون الوسطى».

أما بالنسبة إلى باحثٍ اشتغل على طبيعة السلطة والسلطان في التاريخ الإسلامي، وحاول أن يفهم آليات الحكم فيها ومراتب السلطات والولايات القائمة بين السلطان والمجتمع، فإن الحالين المذكورتين عن صورة الخلافة، لا تعبّران معرفيًا عن الواقع ولا عن معطيات التاريخ الفعلي، بل كانتا حالين من حالات الذاكرة التاريخية «المستخدمة» في الحقل الأيديولوجي - السياسي في الزمن الراهن. ومن هنا يمكن القول إن الخلافة، وقد أضحت «مؤسسة» مُفترضة في كل مراحل التاريخ الإسلامي، أو متخيلةً للمستقبل، اكتسبت وظيفتين: وظيفة «الهدف» الذي يُسعى إليه (حال بعض الأحزاب الإسلامية والمثقفين الإسلاميين) ووظيفة «الفزاعة» التي يخشى منها وينفر.

ما علاقة هذا كله بحثية الدعوة الخمينية لإقامة «الولاية العامة للفقهاء»؟ وهل كان الفكر الشيعي مهبطًا آنذاك لاقتحام الحقل السياسي الإسلامي، الذي احتكرته آنذاك جماعة الإخوان المسلمين وفروعها في الأقطار العربية والإسلامية، وشاركتها بذلك أحزاب إسلامية أقل شأنًا؟ وهل شجّع ذلك نخبًا شيعية على استخدام وظيفي لرأس مال رمزي شيعي مشابه لصورة الدعوة إلى الخلافة؟

نعرف أن حزب الدعوة في العراق أُسس في الوسط الشيعي، بالتماثل مع جماعة الإخوان، وأن كتابات حسن البنا وسيد قطب وشارحي أفكارهما شاعت شيوعاً كبيراً في الأوساط المتعلّمة السنيّة والشيعية (المتعلّمة في الحوزات الدينية كما في الجامعات)، ووصل الأمر في إيران إلى أن قام السيد علي خامنئي بترجمة أعمال سيد قطب إلى الفارسية، لكن الدخول الشيعي حقل العمل السياسي على غرار «الإخوان المسلمين»، كان يحتاج إلى حل «المأزق» الناتج من «معتقد الغيبة» للخروج من «تاريخية الانتظار» إلى تاريخية الفعل السياسي والمطالبة بحق «الولاية العامة». ورأسي أن نظرية الخلافة عند أهل السنة، والمطالبة الحزبية المعاصرة بإعادتها، قُدمتا لمن ينبغي قيام دولة شيعة مثلاً للتقريب وللدفع باتجاه التماثل بين وظائف الخليفة ووظائف الولي الفقيه (أو نائب الإمام)، بل إن الاجتهاد القائل بإمكانية، بل وجوب قيام «نائب الإمام» بوظائف الإمام المعصوم، بل بوظائف النبي (ما عدا الوحي)، جاء يحسم أمر «الغيبة» ومفهوم «الانتظار» باتجاه تكريس أمر واقع بالثورة أو الانقلاب: إقامة «ولاية عامة» للفقهاء الشيعي، هي في حقيقة أمرها «خلافة» بالمعنى السنّي، خصوصاً بالمعنى والحدود التي رسمها الماوردي «للولايات الدينية والأحكام السلطانية»، وبالمعنى التي أعاد رسمها الإمام الخميني «لنائب الإمام» في «الحكومة الإسلامية».

في ثمانينيات القرن الماضي، وفي خضمّ الجدل الذي احتدم في الوسط السنّي العربي، بين مؤيّد لما حَصَلَ في إيران ومعارض له، وفي سياق نشوب الحرب العراقية - الإيرانية، طالب الشيخ سعيد شعبان (في طرابلس) المعارضين من السنة العرب تحديّ قيام «الولاية العامة» في إيران بالدعوة إلى إقامة الخلافة. يقول «إن أحسن حرب ضد إيران هي قيام خلافة إسلامية تنطلق من مدينة رسول الله وتدعو إلى بيعة عالمية للمسلمين (...) عندها سيصبح الخميني جزءاً من التركيبة ولا يستطيع أن يكون التركيبة كلها». وفي تعليق للسيد محمد حسين فضل الله على احتدام الصراع في شأن مسألة الحكم، يرى إمكانية الحل بين الاتجاهات الإسلامية عن طريق الحوار (ملف مجلة الشراع عن الحركات الإسلامية).

لكن نظرة أخرى إلى تاريخنا، ومن خلال مصادره، ترينا من خلال معطى التاريخ ومعطى الواقع أن هذه المسألة (مسألة الإمامة أو الخلافة) هي التي أسالت دماء المسلمين أكثر من أي مسألة أخرى. يخلص الشهرستاني (ت 548هـ) لتأكيد هذا الواقع في كتابه الملل والنحل، فيؤكد «ما استل سيف في الإسلام مثل ما استل على الإمامة». وظنّي أن الأمر لا يزال على حاله. كتبْتُ في عام 1995، تعليقاً على ما ورد في الخطابين المذكورين (شعبان/ فضل الله) ما يلي: «... ما من دولة إسلامية قامت إلا ودخلت في صراع مع أختها الإسلامية لجملة من الأسباب الإقليمية والاستراتيجية والاقتصادية، بينما يقوم شعار التكفير المتبادل سلاحاً أيديولوجياً للتعصبة. ألم يكن هذا شأن الصراع الصفوي - العثماني المزمّن في تاريخنا الحديث؟ واللافت أن أصحاب الخطاب الإسلامي الوحدوي اليوم لا يستطيعون أن يخرجوا من الأطر الاجتماعية - البشرية التي تفرض تركيباً ديموغرافياً مذهبياً متجانساً لتنظيماتهم وأحزابهم. ففي لبنان يبقى حزب الله حزباً شيعياً في قواعده الاجتماعية وقادته، وتبقى حركة التوحيد أو الجماعة الإسلامية (على سبيل المثال) حركة سنيّة في قواعدها الاجتماعية وقادتها. والحوار يبقى دعوات مكررة على صفحات الجرائد بين الطرفين. وستبقى هذه الدعوات كذلك، لأن موضوعها - موضوع السلطة - ليس موضوع توحيد، وإنما هو موضوع خلاف، ولا سيما إذا أصّر المعنيون بالخطاب التعبوي على الانطلاق من نصوص فقهية محدّدة، ومن اعتبارات إيمانية ومعتقدية معينة في مسألة الخلافة أو الإمامة أو تطبيق الشريعة. ذلك أن التجربة التاريخية لعلاقة الفقه بالسياسة في الدولة السلطانية التي شهدتها معظم فترات الحكم الإسلامي، تدلنا على أنها لا تمد الخطاب الإسلامي المعاصر الذي يتوخى التعصبة من أجل الوحدة بما يلزم من عدة فكرية ومنهجية من أجل التوحيد. فالموقف الفقهي الذي يوجب طاعة السلطان المستولي ولو قام على بيعة قسرية (الغزالي، ابن تيمية، ابن جماعة...) وكما هو حال حكم الفقيه - الولي العام يمكن أن ينسحب، وأنه لينسحب اليوم، إلى أطر الأمراء الصغار والمتفقيين

والجماعات الصغيرة بحيث يكثر «الأمراء» و«الأدعياء» وتكثر معهم إمارات الطاعة و«الأحكام التكفيرية والتخوينية» دون طائل...»⁽¹⁾.

في عهد الانتداب الفرنسي في بلاد الشام، خاطب السيد محسن الأمين المسلمين (سنة وشيعة) (وهو المرجع الكبير الذي لم يدع إلى خلافة أو ولاية عامة): «بقينا نختلف على من هو خليفتنا حتى أضحى المندوب السامي الفرنسي خليفتنا». والحقيقة أن تاريخ المسلمين الفعلي - وإذا استثنينا طوبى الخلافة الراشدة عند أهل السنة، وطوبى «الإمامة المعصومة» عند أهل التشيع، لم يشهد إلا «دولاً سلطانية» هنا أو هناك، استضاف بعض سلاطينها «خلفاء» لا يكاد يعرف التاريخ أسماءهم، أو اخترع بعضهم الآخر حججاً عبر استضافة فقهاء لكسب «شرعية دينية» من هذا الفقيه أو ذاك، أو ادعى لقباً من ذاكرة «خلافة» كادت تنساها تواريخ أخبار الخلفاء وسيرهم بعد أن تمكن «أمراء الاستيلاء» من تشييد «سلطاناتهم» الكبرى أو الصغرى في مختلف أصقاع العالم الإسلامي.

لهذا، فإن أتاتورك بإلغائه الخلافة في عام 1924، فإنما كان يلغي أمراً ملغياً ومقضياً منذ عهد البويهيين والسلاجقة. وعندما أسست السلطنة العثمانية وتوسعت وعظم شأنها، لم يكن السلاطين الكبار من المؤسسين و«الفاتحين» و«الغزاة» (وهذه بعض ألقابهم) بحاجة إلى لقب خليفة كما أمسى وضعهم في أواخر عهدهم، فتلقب بعضهم، وبسبب الضعف والوهن بهذا اللقب، فتم اختراع رواية تنازل آخر خليفة عباسي عن الخلافة للسلطان سليم في أواخر القرن الثامن عشر⁽²⁾. وكان استخدام السلطان عبد الحميد الثاني في أواخر القرن التاسع عشر ومطلع القرن العشرين ذروة استثمار هذا الرأسمال الرمزي في سياساته الداخلية والدولية، وصولاً إلى تعثر هذا

(1) وجيه كوثراني، مشروع النهضة العربي، أزمة الانتقال من الاجتماع السلطاني إلى الاجتماعي الوطني (بيروت: دار الطليعة، 1995).

(2) راجع نقداً لهذه الرواية في: أسد رستم، «السلطان سليم والخلافة»، في آراء وأبحاث (بيروت: منشورات الجامعة اللبنانية، 1976)، ص 16-17.

الاستخدام وفشله في دعوة الجهاد للدفاع عن «دولة الخلافة» في الحرب العالمية الأولى. لقد وضع أتاتورك حدًا لهذا الاستخدام، من خلال إنجازين اثنين سبقا لوزان 1923، وسبقا إعلان إلغاء الخلافة وعلمانية الجمهورية التركية:

- انتصار حركة التحرر الوطني التركي وإسقاط معاهدة تقسيم تركيا سيفر (Sèvres) التي حازت موافقة «السلطان - الخليفة» وهي مشابهة لاتفاقية سايكس - بيكو في بلاد الشام.

- إنجاز وثيقة التفريق بين السلطنة والخلافة في عام 1922، وشرعتها في الجمعية الوطنية كوثيقة تأسيسية (وثيقة أنقرة)، حيث أعيد النظر في تاريخ الخلافة ليتبين فيها أن تاريخ الدولة الغالب في الإسلام هو تاريخ «الدولة السلطانية»، وليس «دولة الخلافة»⁽³⁾.

لم يكن شواهد إيران (الصفويون والقاجاريون)، بعيدين عن هذا الأسلوب في التعامل مع مسألة الإمامة ونيابة الإمام، كانوا «سلاطين» أيضًا يتماثلون ويتماهون مع سلاطين آل عثمان في أمور كثيرة، أهمها:

- في البنية العسكرية للقبيلة المقاتلة، وفي الإطار الصوفي للتنظيم الديني والطقسي للتشكيلات العسكرية والأهلية.

- في الخلفية النظرية الفارسية للإدارة والحكم لدى الطرفين (العثماني والصفوي).

- في نمط المأسسة للعلاقة بين السلطان والفقهاء.

(3) عنوان الوثيقة «الخلافة وسلطة الأمة» 1922، وهي الوثيقة التي استند إليها المجلس الوطني التركي في أنقرة في التفريق بين الخلافة والسلطنة. وقد قمت بنشرها في: وجيه كوثراني، الدولة والخلافة في الخطاب العربي إبان الثورة الكمالية في تركيا (بيروت: دار الطليعة، 1996). وتجدر الإشارة إلى أن علي عبد الرازق اعتمد على منطلقاتها المفاهيمية في كتابه الإسلام وأصول الحكم.

ولعلّ دراسة هاتين التجريبتين التي بدأ بها مبحث «الفقيه والسلطان» لا تزال تستحق القراءة من جديد، وربما ما زال هذا الكتيب يستحق طبعة رابعة بعد مضي ربع قرن على تأليفه، وبعد أن تحوّل الفقيه من موظف لدى السلطان أو واعظ أو ناصح إلى فقيه سلطان، فتقلّص بذلك وجود الفقيه المستقل ودوره، بل كاد ينعدم.

بيروت، كانون الأول/ ديسمبر 2014

مقدمة الطبعة الثالثة

في مسالك العلاقة بين الدين والسياسة حاجة المجتمعات الإسلامية إلى العلمنة

عندما يتحدث الإسلامي كالمستشرق في العلاقة بين الدين والسياسة
(مثال برنارد لويس ومحمد عمارة)

كتب برنارد لويس في كتابه اللغة السياسية للإسلام عن العلاقة بين الدين والسياسة: «الإسلام الكلاسيكي لا يميز بين الكنيسة والدولة. بينما في المسيحية، فإن وجود السلطتين يعود إلى مؤسسها الذي نصح أتباعه بأن يعطوا ما لقيصر لقيصر، وما لله لله. فعلى امتداد تاريخ المسيحية كان هناك دائمًا، سلطتان: الله وقيصر ممثلتان في العالم بما سمي (Sacerdotium et Regnum) وفي العصور الحديثة بكنيسة ودولة. قد تكون هاتان السلطتان مترابطتين، قد تكونان منفصلتين، قد تعيشان بوفاق، أو في صراع، قد تهيمن الواحدة على الأخرى، قد تتدخل الواحدة في شؤون الأخرى. وقد تعترض الواحدة على الأخرى (...). ولكن يبقى دائمًا أنهما اثنتان: السلطة الروحية والسلطة الزمنية، وكل واحدة مزودة بقوانينها الخاصة وتشريعاتها، ببنيتها الخاصة وبتراثيتها».

يضيف لويس: «أما الإسلام، فإنه لم يعرف قبل مرحلة التغريب هاتين السلطتين، بل عرف سلطة واحدة. وبالتالي فإن الفصل بين الكنيسة والدولة،

وهو أمر متجذر بعمق في المسيحية، فلا أصل له في الإسلام. حتى إنه في اللغة العربية الكلاسيكية، كما في باقي اللغات التي تستخرج مفرداتها الثقافية والسياسية من اللغة العربية، ليس هناك وجود لأزواج من الكلمات التي تلاثم معنى الروحي والعلماني (séculier). فليس قبل القرنين التاسع عشر والقرن العشرين، وتحت تأثير الأفكار الغربية ومؤسساتها، ظهرت أولاً بالتركية وثانياً بالعربية، كلمات جديدة للتعبير عن معنى séculier، بل إنه حتى في الاستخدام الحديث، ليس هناك ما يوازي تعبير «الكنيسة» بمعنى (تنظيم إكليريكي). كل الكلمات الدالة على الجامع أو المسجد تنطبق على بناء للعبادة فحسب وليس على فكرة مجردة (abstraction) أو سلطة أو مؤسسة. صحيح أنه في المراحل المتأخرة من الإسلام الكلاسيكي صير إلى تمييز جماعة من محترفي العلم الديني (رجال دين) تشبه تقريباً «الإكليروس»، حيث عُبر عنهم بكلمات «علماء»، ولكن يبقى أن لا وجود معادل لتعبير «علماني» (laïque) وهو تعبير يخلو من أي معنى في سياق الإسلام، بل إنه حتى في أيامنا، فإن مفهوم أي تشريع أو سلطة زمنية متعلقة بأي قطاع من قطاعات الحياة لا يدخل في نطاق المقدس (الشرعي) ولا يخضع لقواعد الشريعة، يعتبر معصية أو خيانة عظمى للإسلام⁽¹⁾. ويستتج لويس بصورة قاطعة أن هذا الأمر ينطبق على الأحزاب والحركات المسماة «أصولية»، كما على جميع الدول في العالمين العربي والإسلامي التي وجدت نفسها ملزمة بإدراج أن «الإسلام هو دين الدولة». إلا أنه يستثني التجربة التركية الكمالية من هذا الحكم مع استدراك ظاهرة اختراق إسلام المجتمع التركي علمانية الدولة. هذا قبل وصول حزب إسلامي تركي إلى الحكم. وكأنّ قدر المجتمعات الإسلامية، ولأنها تدين بالإسلام كأكثرية، أن لا تشهد إلا دولة لا تفرق بين الدين والسياسة، ولا تفصل بين ما هو مدني وديني، وبين ما هو مقدس (لاهوتي) وبين ما هو زماني ناسوتي⁽²⁾.

(1) Bermanrd Lewis, *Le langage politique de L'Islam* (Paris: Gallimard, 1988), pp. 13-14.

(2) المصدر نفسه، ص 14.

المفارقة أن نجد كاتبًا إسلاميًا معاديًا للاستشراق والتغريب يكرر المصطلحات نفسها ويستخدم المفاهيم نفسها ليصل إلى الاستنتاج نفسه: غربة العلمانية عن الإسلام والمسلمين، بل تناقضها مع مبادئ الإسلام وقواعده.

يرى محمد عماره: «إن الإسلام لم يدع ما لقيصر لقيصر وما لله لله»، وكان العلمانية هي أصل من أصول المسيحية، فتنطبقها في العصور الحديثة الأوروبية هو عود إلى الأصل، وكان المسيحية في أصولها تدعو بطبيعتها إلى العلمانية. أما الذي حدث في التاريخ الأوروبي المسيحي بين البابوية والملوك وادعاء الحكم بالحق الإلهي، ونشوب الحروب الدينية، فما هو إلا انحراف عن الأصول الأولى للمسيحية، انحراف تتحمل وزره طبقة رجال الدين، أي الإكليروس.

هكذا يُنزع التاريخُ وملايسأته وتعقيداته عن الدين، عن المسيحية وعن الإسلام، فيستقيم في ذهن المستشرق (الكلاسيكي) وفي ذهن الكاتب الإسلامي صورة جامدة أبدية. صورة التوحيد والوسطية هنا، وصورة الثنائية هناك.

يقول عماره: «نحن لسنا مواجهين بتلك الثنائية المتناقضة، ولا بذلك الاستقطاب الحاد، اللذين شهدتهما الحضارة الأوروبية وواقعها واللذين جعلوا الأمور هناك: أبيض أو أسود، علمانية تفصل الدين عن الدولة أو تسعى لهدمه وانتزاع تأثيره وأثره من الدولة والمجتمع معًا، أو كهانة وسلطة دينية وحكم بالحق الإلهي..»⁽³⁾. إذا، إنها الثنائية في المسيحية التي يقدمها الإسلامي، كالمستشرق تمامًا، حجةً وتبريرًا للاختلاف بين التجريبتين، ولرفض العلمانية «كحل». بل إنه لا وجود لمشكلة في التجربة الإسلامية، ليكون هناك حل!

وعندما يستدرك الكاتب الإسلامي ليرى أن ثمة «بعضًا» من مشكلة أنتجها «الواقع»، يكتفي بالإدانة ويستحضر «الإسلام» «وتيارات الفكر الإسلامي على

(3) محمد عماره، الإسلام والعروبة والعلمانية (بيروت: دار الوحدة، 1981)، ص 63.

طريقته، لتأكيد هذه الإدانة. يقول: «صحيح أن الواقع التاريخي الإسلامي قد شهد تقليد المسيحية في هذه الآفة، فتحول بعض من علماء الدين الإسلامي إلى «رجال دين»، وزعموا لأنفسهم سلطاناً في «التحليل والتحرير»، واحتكروا لأرائهم «صلاحيات الرأي الوحيد ومن ثم الرسمي للإسلام، رغم أن اجتهاد المجتهد في الإسلام لا يلزم غيره من المجتهدين، بل ولا يلزم المقلّدين لمجتهدين آخرين (...) لكن هذا التقليد في هذه الآفة قد ظل واقعاً تاريخياً، لم يعترف به الإسلام ولم يتحول إلى جزء من الدين (...) بل ظل واقعاً مداناً من تيارات الفكر الإسلامي جميعها، ولم يصبح مقبولاً إلا في إطار المذهب الشيعي وحده»⁽⁴⁾.

يسهل في ذاكرة الانقسام الشيعي السني، بل في ذاكرة كل انقسام في عالم الإسلام، أن يحصر الكاتب «تلك الآفة» بفرقة من الفرق، خصوصاً عندما يلغى التاريخ، تاريخ الفرق وصراعاتها، وتاريخ الدول وعصبياتها، وتاريخ الفقهاء وعلاقاتهم بالسلطين (سلباً أو إيجاباً)، كما تُنسى حالات التائب والتكفير باسم الدين سواء عند السنة أم الشيعة. يسهل بعد كل هذا، أن يُنصب الكاتب نفسه ناطقاً باسم «الإسلام الصحيح» وحكماً على «الواقع التاريخي»، فيسمح لنفسه بأن يقول: «إن هذا الواقع التاريخي لم يعترف به الإسلام ولم يتحول إلى جزء من الدين»⁽⁵⁾.

هذا التعالي على التاريخ والواقع يسمح بإنتاج «خطاب إسلامي» معاصر له وظيفتان: وظيفة أولى إلغاء الصراعات في التاريخ، وإن اعترف فيها بخجل فهي من قبيل «الانحرافات أو الآفات». ووظيفة ثانية مكملة، خوض الصراع السياسي القائم والمعاصر من خلال تبني وجهة نظر يراها صاحبها إسلامية صحيحة متماهياً بالإسلام الكلي والشمولي، ويشهرها ضد تيارات العلمانية باعتبار هذه الأخيرة نشأت في حضن الحضارة الأوروبية، وفي سياق ملاسبات

(4) المصدر نفسه، ص 63.

(5) المصدر نفسه، ص 63.

ومقدمات خاصة يلخصها الصراع بين الكنيسة والسلطة الزمنية، بل أحياناً هي أيديولوجيا حملها الاستعمار ونخبه المحلية. هذا المنطق الذي يحتاج إلى مراجعة، أضحي للأسف فكراً سائداً، اخترق أيضاً بعض قطاعات الفكر القومي وبعض مفكرهم، وفي طليعتهم محمد عابد الجابري. في هذا الفكر السائد، تبرز المفردات والمصطلحات، أسلحة قائمة بذاتها لتثبيت مصطلح وإلغاء مصطلح من مجمل حضارة ومن تاريخ بكامله. فلماذا كانت تعابير «إكليروس» و«رجل دين» وعلماني و«علمانية» لم تشهدها الحضارة الإسلامية وتاريخها، ولغتها، فإن الاختلاف على هذا الصعيد، يبرر في رأي المستشرق أو الكاتب الإسلامي، أو الباحث المأسور «بالهوية» شأن الجابري إسقاط مصطلح العلمانية والاستغناء عنه.

في رأيي أن السياق التاريخي للصراع الاجتماعي السياسي وموقع الدين فيه الذي شهده التاريخ الإسلامي كان وإن اختلف توصيفه على مستوى المفردات لا يختلف عن سياق التجربة التاريخية المسيحية من ناحية المضمون والجوهر، وبشكل أساسي من ناحية وظيفة الدين في الصراع السياسي. كان ابن خلدون قد أشار في مقدمته إلى مفهوم الاستقواء بالدين عندما تحدث عن جدلية العلاقة بين العصبية والدعوة الدينية، فقال: «إن الدعوة الدينية تزيد العصبية قوة على قوة»، وكان الفقهاء قبله، قد شرّعوا دينياً لإمارة الاستيلاء العسكرية، وكان الإمام علي قد فزق قبل ذلك بزمان طويل بين الحاكمية الإلهية التي قال بها الخوارج، وضرورة «الإمارة» كمهمة اجتماعية سياسية. فضلاً عن أن آراء الفقهاء المتأخرين (في العصر المملوكي)؛ التي ذهبت إلى التمييز والتفريق بين ما سقوه «السياسة الشرعية» و«السياسة الاصطلاحية». وصولاً إلى تحويل الإفتاء والقضاء وهي مهمة مناصرة بالمجتهدين، إلى مؤسسة سلطوية هي «مشيخة الإسلام» حيث توزعت السلطة بين السلطان والفقهاء، وبين الهيئة الحاكمة والهيئة الشرعية. فكان السياق ومآله واحداً لدى الدولة السنية (العثمانية) ولدى الدولة الشيعية (الصفوية) سواء بسواء.

في المجتمعات العربية والإسلامية المعاصرة، تبدو هذه «الثنائية» التي ينفياها الإسلاميون، كما ينفياها بعض المستشرقين (ومنهم برنارد لويس)، واضحة في التعبير عن نفسها. فمن محنة علي عبد الرزاق، إلى أزمة طه حسين مع كتابه الشعر الجاهلي إلى مقتل فرج فوده وطعن نجيب محفوظ إلى محنة نصر حامد أبو زيد، إلى تحرك مؤسسات دينية وأهلية ضد كتاب هنا وكاتب هناك، بحجة الدفاع عن الإسلام. إلى ما يسمى اليوم في إيران أو في الكويت الصراع بين «محافظين وليبراليين»، إلى أزمة «الزواج المدني» في لبنان، إلى افتعال قضية في شأن أغنية مارسيل خليفة في لبنان، حيث اخترق رأي فقهي القضاء المدني فيه إلى الحروب الأهلية الدينية ومشروعاتها في أكثر من مكان، إنها الثنائية المتداخلة والمعقدة نفسها التي عانتها المجتمعات المسيحية الأوروبية، وأن عبّرت عن نفسها بمفردات أخرى.

إن التبسيطة التاريخية التي نقرأها في هذا الموضوع اعتمادًا على المصطلحات والمفردات وعند واحد كبرنارد لويس، والتي لا يلبث أن يكررها من موقع آخر كتاب إسلاميون كثرة، تقفل الباب أمام البحث التاريخي الجدي باتجاهين، باتجاه فهم واستيعاب التاريخ الأوروبي وتاريخ المسيحية، وباتجاه فهم واستيعاب تواريخ الشعوب الإسلامية، ولا سيما في حقل تواريخ المجتمع والسلطة وموقع الدين فيها.

إن الكتاب الإسلاميين الذين يلجأون عادة إلى مصطلح «التوحيد» أو «الوسطية» لنفي الثنائيات والصراعات في تاريخنا الإسلامي، إنما يطمسون بهذه التعابير تاريخ الصراعات والحروب والفتن وتوسل الدين من أجل التغلب. إنها (أي المصطلحات) حجاب التاريخ الذي إذا ما انكشف، سنكتشف بأننا بأمس الحاجة إلى العلمانية كما كانت حاجة المجتمعات الأوروبية إليها. ولنخلص إلى القول: إن العلمانية تعني أول ما تعنيه في حياتنا السياسية والمدنية، وقبل دلائلها الأخرى التي هي موضوع نقاش وآراء واتجاهات، تعني منع الاستقواء السياسي بالدين. وهذا أمر لا يمسّ الدين وإنما يمسّ المستقوين بالدين في الشأن السياسي والمدني والشخصي.

المجتمعات الإسلامية كالمجتمعات المسيحية في الحاجة إلى العلمانية

كثيرة هي الأفكار المغلوطة عن «العلمانية» وعن موقعها في حياتنا الاجتماعية والثقافية والسياسية، وعن مدى حاجة المجتمعات إليها، ولا سيما تلك التي ندعوها بحكم التاريخ أو بحكم الجغرافية - التاريخية «مجتمعات إسلامية». فهذه الأخيرة لا تختلف من حيث السياقات العامة عن تلك المجتمعات الأوروبية التي سمّيت في القرون الوسطى «مجتمعات مسيحية». بل إن العلاقة بين الدين ومثليه وبين السياسة ومثليها، كانت على الدوام، وعبر العصور، علاقة متجاذبة بين توحيد وانفصال، بين سيطرة هؤلاء على أولئك، أو سيطرة أولئك على هؤلاء، كانت باختصار حقل تجاذب، حتى سيطرت الدولة على الدين في التجربة التاريخية الإسلامية سيطرةً شبه تامة، وحتى حدث الفصل بين السلطتين، السلطة المدنية السياسية من جهة، والسلطة الدينية من جهة أخرى، في التجربة التاريخية الغربية - المسيحية. كان هذا الفصل الأخير هو التوزيع الثقافي والدستوري والمؤسسي لمآل حل ناجح لمسألة العلاقة الملتبسة والمتجاذبة بين السلطة السياسية والسلطة الدينية، بعد حروب ومآسٍ وصراعات امتدّت قرونًا طويلة في التاريخ الأوروبي - المسيحي اتسمت بالتعصّب وضيق الأفق، هذا في حين استمرّت ملتبسةً علاقة السلطة الدينية ومثليها من فقهاء وعلماء وقضاة «شرعيين» بالمؤسسة الحاكمة، سواء كانت هذه السلطة سلطانيةً بالمعنى التراثي القديم أم «مدنية» بالمعنى الاصطلاحي الحديث. بل إن الإشكال ازداد التباسًا، والالتباس ازداد تفاقمًا مع لجوء الحكّام المحدثين إلى الدين يستقرون به في تثبيت «حكمهم» وكسب «شرعيتهم». ويتساوى في منهج هذا «الاستقواء» الحكّام المدنيون والعسكريون والملالي، آيات الله ومعارضوهم، كل من موقع ومن زاوية، ولكنهم جميعًا يستهدفون المجتمع الأهلي المتدين، ليجعلوا من تدين المجتمع، أي تدين الناس مادة سياسية للولاء والطاعة والاستتباع - وكلها مفردات ومصطلحات تراثية يزخر بها تاريخنا السلطوي - فتُلغى بذلك السياسة، بما هي تدبّر عقلي لشؤون الدنيا،

فيستقيم للحكم والحكام استفرادهم للسلطة وبالسلطة، وإلا فإن «البدعة» و«الخروج» «كحل» محتمل وسهل لأهل الحكم من جهة وأهل المعارضة من جهة ثانية. «الولاء» أو «الممانعة» يضحيان حالتين للشرعية أو الخروج. السياسة تتماهى مع الدين هنا، إيمان أو كفر، حلال أو حرام، وبالتالي ولاء وطاعة، أو خروج وممانعة.

يدّعي كتاب إسلاميون، ومعهم مستشرقون - كما أشرنا في مطلع هذه المقدمة، أن الإسلام لا يفرّق ولا يميّز ولا يفصل في شأن العلاقة بين السلطة المدنية والسلطة الدينية، وأنه يختلف عن المسيحية التي تفرّق. والواقع أن التاريخ ومعطياته ودراساته الكثيرة لا تقرّ هذا الكلام الذي أضحي «أسطورة» بفعل التكرار والدعوة، وعلو أصوات المنابر (التقليدية منها والحديثة). الإسلام في الواقع شأنه شأن المسيحية في التاريخ، وفي خضم وطأة هذا الأخير وملاساته، وضغط البشر وأهوائهم ومصالحهم فيه وعليه. «أعط لقيصر ما ليقصر وما لله لله»، قول للسيد المسيح، تمّ في سياق، وحدث، يمكن العودة إليه، «للتأويل العلماني» اليوم. لكن ذلك لا يلغي سياقات تاريخية أخرى طويلة ومديدة، تسيّست فيها المسيحية فحكمت مباشرة، وتنصّرت فيها السياسة، واستخدمت الدين فتبدّلت أدوار السيطرة أو التوحد أو التجاذب بين قيصر والكنيسة، وبين الملك كسلطة مدنية وتكريسه «بالحق الإلهي».

في الإسلام، يمكن أيضاً اللجوء إلى مختارات نبوية وصحابية وأمامية «للتأويل العلماني»، منها على سبيل المثال، التمييز بين الرأي والوحي، والاستشهاد بميثاق أهل «المدينة» السياسي وبالمبدأ القرآني «لا إكراه في الدين» ومقولة النبي «أنتم أدرى بأمور دنياكم»... إلخ، بل إن «التأويل العلماني» يمكن أن يذهب بعيداً في تفسير موقف الإمام علي من مسألة التحكيم التي نادى بها جماعة معاوية وعمرو بن العاص وهو تفسير يُخضع للمساءلة اليوم الدعوة إلى «الحاكمية الإلهية» التي نادى بها الإسلاميون في معارضتهم الحكام. إذ حذّر الإمام علي من رفع المصاحف بهدف التحكيم من خلال قوله التاريخية المعروفة «القرآن حمّال أوجه»، منبهاً (جماعة معاوية) والمعارضين (الخوارج)

لخطورة هذا الأمر: إن الخلاف سياسي والفتنة في أن يُقحم القرآن في هذا الخلاف.

ربما تصحُ الإشارات النبوية وأقوال علي، لتأويل علماني اليوم، كما تصحُ قوله السيّد المسيح «أعطِ لقيصر ما لقيصر وما لله لله» لتبرير قابلية المسيحية للعلمانية، كما قابلية الإسلام لها، على أن هذا التبرير الانتقائي لا يكفي؛ فهو تأويل إسقاطي ومن قبيل «الأدلجة» التبريرية.

ما أود قوله هو أن المرجعية التاريخية الانتقائية لا تكفي بل لا تصح لتبرير موقف، سواء كان هذا الموقف داعياً للعلمانية أم رافضاً لها. العبرة هي في المنطق التاريخي ومساره وضروراته واحتمالاته. والتاريخ هنا هو تاريخ الوقائع وتاريخ الأفكار مندمجاً بالتاريخ العالمي، عبر التاريخ المقارن، تاريخ الحضارات عبر تفاعلها، لا التاريخ الأوحده أو الأحادي المعزول عن أسباب تكوّنه وفواعله ومؤثراته المختلفة المصادر.

في حال درسنا التاريخ الأوروبي المسيحي والتاريخ الإسلامي معاً، بمنهج التاريخ المقارن، ومن زاوية متابعة جدلية العلاقة بين الدين والسياسة، وقفنا عند تشابه كبير في الوظائف والأدوار بين الفقيه والسلطان، وإن اختلفت التسميات والمصطلحات وتميّزت المراحل الزمنية وأشكال المؤسسات.

كثيرة هي الدراسات باللغات الأجنبية التي تناولت تجارب التاريخ الأوروبي المسيحي والمسارات التاريخية نحو العلمنة في المجتمعات الغربية وصولاً إلى نشوء «لاهوت للعلمنة» يحاول التكيف مع «العالم المعاصر المعلمن» ومن خلال اللاهوت المسيحي نفسه. في حين أن الدراسات باللغة العربية في هذا الحقل ما زالت شبه معدومة. وإذ نشير إلى هذا النقص الخطر في الدراسات العربية، نشدّد بالمقابل على أهمية المقالات التي كتبها الزميل جبروم شاهين عن هذا الموضوع ومن بينها مقالته عن «الكنيسة بين الدين والدين» (مجلة آفاق 1997) - ومقالته عن «النموذج الغربي للعلمانية» (في حوليات جامعة البلمند 1997). في هذه المقالات ردٌّ على التبسيط التشويهي

الذي تحمله الخطابات العربية حيال التجربة التاريخية المسيحية وحيال مفهوم العلمانية ومسارها ودورها. وقد نعود لهذه المسألة لاحقاً^(٥).

خلاصة القول: إن الخطابات العربية الراضة العلمانية تجعل من «الخصوصية» سداً حاجباً للتاريخ، حيث يجري تشويه تبسيطي للتاريخ الأوروبي المسيحي الذي آلت صراعاته نحو العلمنة، كما يجري بالمقابل نظراً انتقائي وأحادي إلى التاريخ الإسلامي يُقطع من خلاله هذا التاريخ عن مضامينه الاجتماعية وعن سياقاته العالمية وصولاً إلى تعريف العلمانية كأيدولوجيا «معادية للدين» أو «ملحدة» أو في أطف الأحوال «تغريبية». والتغريب في هذا الوعي الأحادي والمتوتر يستدعي على طول الخط «الإدانة» من زوايا عديدة.

الحقيقة أن التغريب بمعنى الاقتباس الثقافي عن الغرب لم يصبح مسبباً أو نقيصة أو خيانة إلا مع بداية أزمة مشروعية الدولة العربية الحديثة، بدءاً من ثلاثينيات القرن العشرين حيث تفاقمت الأزمة يوماً بعد يوم وصولاً إلى انفجارها تزمناً وقمعاً وتوتراً مع الحزبية الإسلامية الجديدة اليوم، ومع تماهي الدولة العربية الحديثة بالدولة السلطانية القديمة في استخدامها الدين كوسيلة استقواء.

بل إن إسلامي اليوم، أضافوا إلى الشتائم الموجهة إلى العلمانية «كأيدولوجيا تغريبية» معاني «التأثيم» وبعضهم «التكفير». هذا في حين أن وقائع التاريخ تشهد أن العلمنة - ومن حيث هي مسار معقد لفك الارتباط بين السلطة الدينية والسلطة المدنية - كانت مآلاً وحلاً وموثلاً لإنقاذ المجتمعات الأوروبية المسيحية من الطائفيات والعصبيات المذهبية وأشكال التعصب

(٥) استذكر هنا لأضيف على هامش هذه الطبعة، الرابعة، لهذا الكتاب الفقيه والسلطان، المشروع البحثي الكبير لعزيم بشارة وهو بعنوان الدين والعلمانية في سياق تاريخي، وقد صدر منه حتى الآن جزآن. انظر: عزيم بشارة: الدين والعلمانية في سياق تاريخي، ج 1: الدين والدين، ط 2 مزينة ومنقحة (بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2013)؛ ج 2، مع 1: العلمانية والعلمنة: الصيرورة الفكرية (بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2015)، وج 2، مع 2: العلمانية ونظريات العلمنة (بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2015).

والتزمت ورفض معتقدات الآخر وأفكارهم وتدخل السلطات المدنية والدينية في هذه الأفكار والمعتقدات. وكانت علاجاً لأمراض التعصب الاجتماعي والثقافي والديني، كما كانت الديمقراطية حلاً لمعضلة الاستبداد والحكم الفردي المطلق ونظرية «الحق الإلهي» المرادفة من حيث الدور والوظيفة السياسية لنظرية «الحاكمية الإلهية» عند بعض الإسلاميين.

في حالة المجتمعات الإسلامية، فإن حاجتنا إلى العلمانية تساوي حاجتنا إلى الديمقراطية، للخروج من طبائع الاستبداد على حد تعبير الكواكبي في آخر عام من أعوام القرن التاسع عشر، وللخروج من مسالك التعصب وأساليب الاستقواء بالدين وخوض صراعاتنا السياسية به على حد ما نعانيه ونعاينه اليوم.

لكننا نستدرك لنقول إن الكلام هنا ليس وصفة جاهزة، فكما أن المسار الديمقراطي مساراً تاريخي طويل ضد إطلاقية الحكم حتى أرسيت ممارسة وثقافة ديمقراطيتين، فإن العلمانية هي أيضاً مساراً تاريخي طويل ليس ضد الدين، وإنما هو ضد أسلوب من يستثمر الدين في السياسة، أي ضد المستقرين بالدين في المجتمع السياسي. والثقافة المدنية تصبح هنا وفي وجه من وجوها الأساسية إعادة قراءة للتاريخ، للانتقال إلى تاريخ جديد. فهل يتّم ذلك من غير نقد؟

العلمانية في جوهرها ليست ضد الدين، لكنها ضد استثمار الدين في السياسة والحزبية، بل إنها ليست ضد رجل الدين، بل ضد استثمار هذا الأخير صفته الدينية في السياسة. إن المتصددين اليوم للثقافة النقدية والجمالية والفنية باسم الدين، إنما يمارسون سياسة تستهدف تعطيل السياسة والثقافة في المجتمع. ولا أحسب أن القصد هو حماية الدين، وإنما حماية نمط من العلاقات السياسية يقوم على تسييس الدين واستخدامه ضد السياسة المدنية وضد الثقافة معاً. العلمانية تحرّر الدين من سطوة السلطة بعد أن صادرت الدولة السلطانية في التاريخ الإسلامي، وبعد أن استخدمه أهل الدولة الحادثة وأهل المعارضة المحدثّة في دعاويهم وصراعاتهم في المجتمع

الأهلي، الأمر الذي قد يمنع أو يؤجل قيام الدولة الحديثة والمجتمع المدني إلى أجل غير مسمى.

عندما يستقوي أهل الدولة بالدين يستقوي الخارجون عليها بسلاحها

سبق الإشارة إلى أنّ القول الشائع لدى مستشرقين وكتاب إسلاميين، أن الإسلام «بطبيعته» يوحد بين السياسة والدين، وأن المسيحية «بطبيعتها» تميز بينهما على قاعدة الفصل بين الكنيسة وقصر، ليس قولاً دقيقاً، ولا يقوم على أساس من الدراسة التاريخية التي تعتمد المصادر وتبحث عن أصول الخطاب المعلن والظاهر، لتحديد مرجعياته المؤثرة في صياغاته اللاحقة ولتعيين دوره ووظيفته في تمكين السلطان وتثبيت هيئته وتبرير شرعيته، في كل مرحلة من مراحل التاريخ.

تجدر الإشارة إلى أن هذا «الدمج» أو «التوحيد» الذي يخيّل لبعض دارسي الإسلام السياسي، لا يعدو في حقيقة أمره تعبيراً أيديولوجياً عن «دعوة» أو «إدعاء». إنه تعبير عن «دعوة» عندما يكون مشروع الدولة، هو مشروع مطالبة ومناجزة باسم «حق» مطالب به، وكما هو حال جلّ الفرق والأحزاب الإسلامية التي طالبت في مراحل عديدة من التاريخ الإسلامي في حقها بخلافة أو سلطان أو ملك. وهو يعبر عن «ادعاء» عندما يكون أهل الدولة في نصاب السلطان أو الملك، فيذهبون مذهب تمكين «الحق» السلطوي السياسي على أنه «حق إلهي».

هكذا، بين «الدعوة» وهي في طور المعارضة أو المطالبة أو «الخروج»، و«الإدعاء» وهو في طور «أجيال» الدولة الحاكمة (الجيل هنا بالمعنى الذي استخدمه ابن خلدون) ينكشف مسار تاريخي مركّب ومعقّد، يحتاج من الباحثين إلى مزيد من الدراسة للكشف عن آلياته، لا على مستوى صوغ الخطاب فحسب، بل على مستوى التعبئة والتنظيم وتبادل الأدوار بين من هو في نصاب السلطان، وبين من كان أو سيصير في عداد «الخوارج» أو الممانعين تمهيداً للوصول إلى «المرتبة» السلطانية إياها.

اللافت أنَّ «الأدب السلطانية» وهي مجموعة ما كتبه الوعاظ والكتاب المسلمون في السياسات السلطانية - ومنهم العديد من الفقهاء - هي هي في كل مراحل تاريخ السلطنات الإسلامية: تبرير للإمارة والسلطان باسم «حراسة الدين» من جهة، وباسم «قوة» القاهرة ومستعلة متماهية مع الصفات الإلهية من جهة أخرى.

الملاحظ أنه منذ الماوردي الذي عاصر الشطر الأخير من العصر البويهي وبدايات العصر السلجوقي، إلى أبي الهدي الصيادي الفقيه المتنفذ في عهد السلطان عبد الحميد الثاني العثماني، تشابه أوصاف السلطان سواء كان هذا الأمير وريثاً لأبيه أو أخيه (شرعية الوراثة)، أم كان مستولياً متغلباً جديداً رفعته إلى سلم الحكم، ثورة أو انقلاب، أو اغتيال لسيده (شرعية التغلب). هذا التشابه أو التوحد في الخطاب الدعوي أو التبريري يبنى على دوران في حلقة مفرغة، تتوزعها دورات التاريخ العربية المتجانسة في تعاقب الدول. أمر كان قد لاحظته ابن خلدون منذ قرون بعيدة، في تعاقب الدول. واستمرت الدورات من بعده تتكرر بالآليات والقوانين نفسها.

يحذّر الفقيه - الكاتب من الخروج على السلطان خوف الفتنة (سلطان ظلوم خير من فتنة تدوم) بعد أن أُلِفَ جواراً لسلطان أو حاشية حاكم. لكن ما أن يصبح الخارج - المغامر سلطاناً وقد كسر هذه النصيحة أو تجاوزها، حتى يصبح بدوره مستظلاً بدلالاتها وإيماءاتها ومحتمياً بمعانيها المعلنة والمضمرة. ويستمر الخطاب إياه بين دعوة وإدعاء، وبين ادعاء ودعوة... وهكذا.

وإذا كان الإدعاء أو الدعوة ذا منطلق ديني دائماً، «لتأصيل الحق» أو تبرير النهوض، أو تمكين السلطان، فإن الاستقواء بالدين وخطابه يضحي شيئاً ذا حدٍ. بل إنه استدعاء دائم لاستخدام هذا السلاح في وجه من استخدمه.

يرى بعضٌ من مؤرخي الأفكار المعاصرين (محمد عابد الجابري، عبد الله العروي، رضوان السيد، كمال عبد اللطيف...) أن أصل هذا الاستخدام للدين، هو استدخال الأدب السلطانية وبعض أدبيات الفقه السياسي نص أردشير الذي

نظر للدولة الفارسية قبل الإسلام، فلما قامت الدولة السلطانية في الإسلام ومع التجربة الأموية ثم العباسية بصورة خاصة، تقاطعت وتشابكت و«تناصت» النصوص الإسلامية والنص الفارسي معاً في توليد خطاب ديني - سياسي أو سياسي - ديني، له وظيفة في تمكين أهل الحكم باسم الدين، وبالتماثل والتماهي مع صفات الإله - الملك.

الغريب أن يلجأ فقيه كالماوردي إلى استجماع آيات وأحاديث في صفات الله والملك، فيماثل بينهما في كتاب نصيحة الملوك، إذ يقول: «إن الله جلّ وعز أكرمهم بالصفة التي وصف بها نفسه، فسماهم ملوكاً وسمى نفسه ملكاً...». ويستحضر في هذا السياق الحديث النبوي القائل «السلطان ظل الله في الأرض». وهذا الحديث روي بصيغ مختلفة ولكن تشابه في العديد من كتب الحديث، أورده الميداني وابن عباس والطرطوشي وآخرون. وصيغة الطرطوشي جاءت كما يلي: «السلطان ظل الله في أرضه يأوي إليه كل مظلوم من عباده، فإذا عدل كان له الأجر وعلى الرعية الشكر وإذا جار كان عليه الأمر وعلى الرعية الصبر»⁽⁶⁾.

إن استدعاء طاعة الرعية لحكم السلطان، باسم قوة الإيمان وإحياءات الآيات القرآنية والأحاديث النبوية، وتجارب التاريخ الماقبل إسلامي، هي سمة عامة وغالبة في الآداب السلطانية (كتب النصائح والمواعظ: مرايا الأمراء والملوك...)، وإن اختلفت طبيعة هذه الآداب عن الأدبيات الفقهية التي ظلت تقيم «للسياسات الشرعية» حيزاً متخيلاً ومفترضاً خارج نطاق الضرورة والأمر الواقع، أي خارج حيز التاريخ الفعلي. بل إن ثمة ازدواجية نقرأها في نصوص من اجتمعت فيه صفات الفقيه والكاتب الواعظ معاً، كالماوردي في كتاب النصيحة من جهة وكتاب الأحكام السلطانية من جهة أخرى، وكالطرطوشي في تمييزه بين السياسة الاصطلاحية من جهة، والسياسة الشرعية من جهة أخرى، وكابن خلدون في تمييزه بين الوازع السلطاني

(6) انظر: كمال عبد اللطيف، في تشريح أصول الاستبداد، قراءة في نظام الآداب السلطانية (بيروت: دار الطليعة، 1999).

والعصباني من جهة والوازع الديني من جهة أخرى. ثنائيات تتجاوز في الفكر السياسي الإسلامي: مقولة تسكن في حيز الذاكرة والمخيلة، ومقولة أخرى تتحرك في التاريخ والواقع. الأمر الذي حدا بعبد الله العروي أن يقول «بطوبى الفقيه»: «فهذا الأخير الفقيه يتخيل نظامًا إسلاميًا «شرعيًا»، ويكرّس في الواقع نظامًا سلطانيًا رعيًا».

وإذا كانت حكمة هذا التكريس، مردها الخوف من مخاطر «الفتنة»، فإن الوظيفة الدينية التي هي أداة التكريس، تظلّ موضوعًا للدعاء والدعوة من أناس ينصبّون أنفسهم «أمراء» ويطرحون أنفسهم «مشاريع سلاطين»، وتظل الفتنة - أي الحرب الأهلية بمصطلح اليوم - والخروج بمصطلح الأمس، احتمالًا قائمًا.

إذا صحّت الفرضية القائلة إن الآداب السلطانية (الإسلامية) استدخلت نص أردشير في منطقها السلطوي - وهذا أمر تثبتته دراسة النصوص «وتناصها» فعلاً، فإن تداخل التواريخ وتأثيراتها المتبادلة في الدوائر الحضارية الكبرى في «العصور الوسطى»، (الدائرة الحضارية البيزنطية والدائرة الحضارية الهندية - الفارسية، والدائرة الحضارية العربية - الإسلامية)، يجعل من هذه التأثيرات المتبادلة في نظام الحكم في التاريخ الإسلامي، معطى تاريخيًا لسمات مشتركة في العلاقة الوظيفية بين الدين والسياسة. ويصبح التمييز بين التجربة الإسلامية لناحية القول بالتوحيد بين الدين والدنيا، والتجربة المسيحية لناحية القول بالفصل بين الكنيسة وقيصر أمرًا يحتاج إلى إعادة النظر من زاوية تاريخية ومنهجية. فمقولة «الحق الإلهي» تصبح مشتركة على مستوى الوظيفة لدى القروسطية الأوروبية المسيحية ولدى القروسطية الإسلامية على حد سواء وإن اختلفت المصطلحات بين الطرفين.

يقول أردشير: «واعلموا أن الملك والدين أخوان توأمان لا قوام لأحدهما إلّا بصاحبه. لأن الدين أسّ الملك وعماده، ثم صار المُلك بعدُ حارس الدين. فلا بد للمُلك من أسّه. ولا بدّ للدين من حارسه لأن ما لا حارس له ضائع، وما لا أسّ له مهذوم. وإن رأس ما أخاف عليكم مبادرة السّفلة إياكم إلى

دراسة الدين وتلاوته والتفقيه فيه فتحملكم الثقة بقوة السلطان على التهاون به، فتحدث رياساتٌ مستسرات في من قد وترتم وجفوتكم وحرمتكم وأخفتم وصغرتم من سِفلة الناس والرعية وحشو العامة. واعلموا أنه لن يجتمع رئيس في الدين مسرّ ورئيس في الملك معلن في مملكةٍ واحدة قط إلا انتزع الرئيس في الدين ما في يد الرئيس في الملك، لأن الدين أسّ والمُلك عماد، وصاحب الأسّ أولى بجميع البنيان من صاحب العماد»⁽⁷⁾.

إن هذا الإلحاح في الجمع بين الرئاسة الدينية والرئاسة الملكية كي يقوم ويستمر ببناء الدولة، وهو الذي سكرره خطابات الآداب السلطانية التي عبرت عن الثقافة السياسية العربية والإسلامية في جميع العهود، في عهود الدولة السلطانية كما في عهود الدولة الحادثة المعاصرة، هو إلحاحٌ براغماتي وظيفي، وموحدٌ قسري لثنائية السلطة، كي لا يفلت الطرف الديني فيها فتحدث «رياسات مستسرات» من المتضررين أو المهمشين في البلاد، وكما يتّجه إلى ذلك أردشير.

لكن السؤال هل جتّب هذا الدمج المملكة «الرياسات المستسرات» على حد تعبير أردشير؟ وهل منع التوحيد العصبيات الممانعة في المجتمعات العربية من تنظيم نفسها وتعبئة قواها من أجل الانقضاض على الملك القائم باسم «حقٍ ديني» أو «دعوة دينية» وكما لاحظ ذلك ابن خلدون فوصف هذا الأمر «باستقواء العصبيّة بالدين»؟

من يقرأ التاريخ بذهنية فهم هذه الظاهرة وتفسير تداعياتها ونتائجها التجزئية، يدرك أن هذا التوحيد الوظيفي هو في أساس الخروج باسم الدين، وأنه لم ينجح في تأمين سلامة السلطان إلا ليطلق معارضةً من طبيعة السلطان نفسه.

لكن هل اتعظت النخب العربية الحاكمة حتى العلمانية منها أو مدعيها من هذا الدرس التاريخي؟ أمرٌ نشك فيه، إذ ما زالت السياسات الثقافية لدى

(7) إحسان عباس، عهد أردشير (بيروت: دار صادر، 1967)، ص 53-54.

العديد من النخب الحاكمة تنطلق من الدين أو تشجع فرقاً إسلامية «موالية» وتحارب فرقاً أخرى «معارضة». وفي رأي الدارس لهذه الظواهر أن الفرق قليل على مستوى المنهج وحركة التاريخ واحتمالاتها ومنطقها وصورورها بين الموالات الإسلامية والمعارضة الإسلامية. وكمثل موضح إن الفرق قليل بين وظيفة اليافطات الإسلامية التي ترفع بتشجيع أو برضى من السلطات القائمة وكشعارات موالية لها وبين من يُنسب إليهم صفة «التكفير» في أماكن أخرى، حيث يدّعي «أمراء» من العامة القيام على طريقة الرياسات المستسرات. إن مبدأ التكفير والهجرة الذي يدعو إلى الخروج مبدأ قديم في التاريخ والتراث الإسلاميين، وهو سيظل يستحضر ما دام الدين رافعةً للسلطة والسلطان، وما دام أهل الدولة الحديثة والمحدثة لا يفصلون بين سلطة دينية وسلطة مدنية.

كان المخرج الديمقراطي العلماني حلاً لهذا الإشكال في التجربة المسيحية الأوروبية، وهو إشكال لا يزال يعيش ملابساته وتناقضاته وما يترتب عنها من محنٍ ودماءٍ وقساوةٍ في العيش.

نصيحة أردشير في تجنّب الرياسات المستسرات من أسس الدين ونصائح الوعاظ المسلمين في استدراج طاعة الرعية باسم الدين ما عادت تنفع في عصر تداول السلطات بأسلوب الانتخاب والاقتراع، كما لم تعد تنفع في عصر اكتساب الدولة شرعيتها من خلال سيادة الشعب الذي هو جماعة مواطنين مكتملين لهم حقوق وعليهم واجبات لا عناصر رعية تنتظر عطاء السلطان ورحمته، أو تخاف نقمته.

بيروت، كانون الثاني/يناير 2000

مقدمة الطبعة الأولى والثانية

في إشكالية العلاقة بين الفقيه والسلطان

لعل من أهم مراحل التاريخ الإسلامي تأثيرًا في الأفكار والمؤسسات، وفي الوعي والذاكرة لدى الأفراد والجماعات في حاضر العالم الإسلامي، المرحلة التي شهدت قيام دولتين كبيرين متأخرتين في دار الإسلام: الدولة العثمانية في آسية الصغرى (تركية) وفي معظم أنحاء المنطقة العربية، والدولة الصفوية وامتدادها القاجاري في إيران.

ولا شك في أن الأهمية تأتي من جملة من العوامل في مقدمها:

- أن هاتين الدولتين آخر الدول الإسلامية الكبرى التي أعلنت انتسابها إلى الشريعة الإسلامية، وأن ما نجم عن هذا الإعلان من نتائج على مستوى تنظيم الدولة وتنظيم علاقة هذه الأخيرة بالمسلمين وبالمجتمع عمومًا، كان له تأثير في الصورة التاريخية الموروثة في حاضر المسلمين عن ماضي دولتهم.

- أن هاتين الدولتين شهدتا صراعًا حادًا بينهما من أجل السيطرة والتوسع في مناطق العالم الإسلامي. وقد توسّلت كل منهما في تبرير صراعهما مع الأخرى الوسائل الأيديولوجية المختلفة. وكان على رأس هذه الوسائل التعبئة الدينية، وفقًا لطقوس معينة في ممارسة الشعائر الدينية (الشعائر الصفوية لدى العثمانيين والشعائر الحسينية لدى الصفويين)، ووفقًا لاجتهادات كلامية وفقهية مذهبية معينة (الإمامية الإثني عشرية لدى الصفويين، والمذهب

السني - الحنفي لدى العثمانيين)، الأمر الذي أعطى صراع الدولتين السياسي والاقتصادي والاستراتيجي في مناطق العالم الإسلامي صبغة دينية مذهبية، انعكست بدورها على أوضاع عموم المسلمين تشتتًا وتفرقًا واضطهادًا وتصفية. وهذا ما عاناه سنة إيران، وكذلك شيعة الأناضول العراق وسورية ولبنان ابتداءً من القرن السادس عشر الميلادي، تاريخ انفجار الصراع بين الدولتين.

- إن تزامن هاتين الدولتين مع ما يسميه المؤرخون «نهضة أوروبا»، وتوسع هذه الأخيرة في العالم على قاعدة حرية التجارة التي يتيحها النظام «الماركنتيلي»، ثم على قاعدة السيطرة على الأسواق الذي تطلبته الثورة الصناعية الأوروبية لاحقًا، هو تزامن خطر، لأنه يطرح الإشكال التاريخي الذي لا يزال يشكل لغزًا وعلامة استفهام كبرى في شأن العلاقة بين وضعيتين تاريخيتين عالميتين: تقدّم الغرب وتأخر الشرق الإسلامي. إن هذا التزامن يعيد إلى الأذهان التساؤل عن شروط المقاومة ومضمون التقدم ومعناه في مرحلة التشكل التاريخي للعلاقة غير المتكافئة في العلاقات الدولية. وكانت العثمانية والصفوية محطتين شرقيتين إسلاميتين على طريق هذا التشكل في العلاقة اللامتكافئة.

- إن نهاية الدولتين (العثمانية والصفوية - القاجارية) في أواخر القرن التاسع عشر ومطالع القرن العشرين، تزامنت مع بداية تبلور المشروعات القومية وقيام مشروعات الدول الإقليمية المحدثة في العالمين العربي والإسلامي، الأمر الذي أعطى للمشكلات الإقليمية اللاحقة بعدًا قوميًا في العديد من المناطق الإسلامية وفي معظم الفترات التاريخية اللاحقة حيث كان للصراعات الدولية أثرها في إبراز هذه المشكلات وتوظيفها في الصراعات السياسية القائمة بين الدول الكبرى والجماعات الثقافية، والدول الإقليمية الجديدة. وكل هذا كان من شأنه أن يجعل من التاريخ سلاحًا في الصراع الناشب. فتارةً يفسر الصراع الصفوي - العثماني صراعًا سنيًا - شيعيًا، وتارةً يفهم على أنه صراع قومي، فارسي - عربي، أو فارسي - تركي.

من خلال هذه المستويات كلها في أهمية الموضوع التاريخي الذي نطرحه، تبرز في المنهج أهمية الاستعادة التاريخية للعلاقة بين السياسة والدين، بين الدولة والدعوة، بين السلطان والفقهاء. فمساحة هذه العلاقة تغطي أوجه التقارب أو التعارض بين الطرفين، وأعني أوجه الاستخدام الوظيفي للدين بما هو حالة فقهية يقدمها فقيه السلطان، أو أوجه معارضة الدين للسلطان بما هو (أي الدين) ثورة سياسية في وجه السلطان، أو حالة انكفاء عن السلطان أو اعتزال ونبذ له.

إن هذه العلاقة، كان قد عبّر عنها بصيغ مختلفة في كتب التاريخ والسياسة والاجتماع. فتارةً استخدمت تعابير العصبية والدعوة، كما نرى لدى ابن خلدون، وتارةً الأحكام السلطانية والسياسة الشرعية، كما نرى عند الماوردي وابن تيمية وغيرهما؛ كما استخدمت تعابير الحاكمية الإلهية، أو الخلافة أو ولاية الفقيه أو نائب الإمام، وأثيرت علاقة كل هذه المفاهيم بإشكالية الدولة الوضعية الحديثة وكيفية وضع القرار السياسي، كما نرى في النصوص الإسلامية المتأخرة، منذ قيام الحركة الدستورية في تركيا وإيران، ثم إلغاء الخلافة، وصولاً إلى نشأة الأحزاب الإسلامية (الحديثة) وقيام الثورة الإسلامية في إيران.

إن حقل هذه العلاقة لا يزال يحمل الكثير من التعقيدات الفكرية والفقهية والسياسية. وهذه الدراسة لا تندرج تمامًا في نطاق المعالجة النظرية أو الفقهية لهذا الحقل الشائك في تاريخ الإسلام والمسلمين، بل تتوخى أن تقدم من خلال المنهج التاريخي الذي حَكَمَ دراستنا لأنماط العلاقة بين الفقيه والسلطان في تجربتين تاريخيتين: التجربة الصفوية - القاجارية في إيران، والتجربة العثمانية في تركيا والبلاد العربية، معطيات مفيدة لفهم مسألة الاختلاف والتنوع والتعدد والصراع بين المسلمين. وذلك في منظور يتوخى الفهم السليم لتاريخية هذا الاختلاف، وفي منظور مستقبلي يتوخى مقارنة الحقيقة والتطلع إلى أفق توحيدي في الهدف والغاية.

بيروت، 1989

الفصل الأول

نظرة تاريخية في مرحلة ما قبل العثمانية والصفوية

مقدمة: الدولة السلطانية: النموذج الأم للعثمانية والصفوية البويهيون والسلاجقة

منذ تحوّل الخلافة إلى «ملك»، على حد قول معظم الفقهاء - وهو قول يستهدف بالدرجة الأولى التجربة الأموية في الحكم - وحتى بروز السلطنات في إطار الخلافة العباسية، ترسم معالم السلطة في التاريخ الإسلامي في إطار من العلاقة التي يحتل فيها الحيز الديني والحيز السياسي مكانة لا يستغني فيها أحدهما عن الآخر وإن تمايزا.

صحيح أن العلاقة العضوية بين الحيزين، كان قد أكّدها النص القرآني والتجربة النبوية، وكذلك الخلافة الراشدة عند فقهاء السّنة، وصيغة الإمامة عند فقهاء الشيعة، الأمر الذي جعل إمكان الانفكاك بين الحيزين أمراً «مستحيلاً» كما يُخيّل وفقاً للصيغة المسيحية «ما لقيصر لقيصر وما لله لله». ولكن، على الرغم من وجود التجربة المثال (الخلافة الراشدة)، أو تصوّر الصورة النموذج (الإمامة المعصومة)، اللتين يتحد فيهما الدين والسياسة وفقاً للاعتقاد السائد، فقد فرض الأمر الواقع حيزاً آخر من العلاقة في تجربة السلطة، ولا سيما حينما حاول الخلفاء العباسيون إدماج مجتمعات إسلامية متنوعة وواسعة في دولة واحدة. لقد فرضت الأوضاع أشكالاً من التوزّع للسلطات الفاعلة، عبر ما سُمّي في التاريخ الإسلامي «ولايات الأطراف»، أو «وزراء التفويض»، أو «أمراء الاستيلاء». وكل هذه المراتب السلطوية الناشئة في إطار الخلافة العباسية، شكّلت منافذ المجتمع الإسلامي المتنوّع للوصول إلى مراكز القرار السلطوي. وسواء أكانت مصادر هذه المنافذ عسكرية أو إدارية أو قومية

أو إقليمية، أم كانت مزيجًا من هذه الاعتبارات والعناصر جميعها، فإنها شكّلت تعبيرًا تاريخيًا لأنماط العلاقة بين الاجتماع الإسلامي والدولة.

لعلّ الفترة الزمنية التي عاصرها البويهيون (320 هـ/ 932 م - 447 هـ/ 1055 م) ثم السلاجقة (منذ القرن الخامس وحتى الثامن الهجريين) وهي الفترة التي برزت فيها التحولات في مواقع السلطة بصورة حادة، فرضت على الفقهاء اهتمامًا نظريًا في مسألة شرعية السلطة وتحديد مراتبها وولاياتها، إمّا من موقع الحفاظ على استمرارية مؤسسة الخلافة وتحديد مراتبها وولاياتها، في مواجهة مواقع السلطات الناشئة (الإمارات)، كما نرى بوضوح لدى الماوردي⁽¹⁾ أو من موقع المعارضة لشرعية هذه المؤسسة أو الاستقلال عنها، كما نرى عند فقهاء الإمامية في ذلك العصر، كالكليني، والشيخ المفيد، والشريف الرضي، والشريف المرتضى وأبي جعفر الطوسي.

وفي كلتا الحالتين (الدفاع عن مؤسسة الخلافة أو الاستقلال عنها) يتنظم الفقه السياسي وعلم الكلام في حركة الواقع الاجتماعي - السياسي، هذا الواقع الذي تجسد على مستوى السلطة ب بروز سلطتين أساسيتين متواليتين آنذاك: سلطة البويهيين الشيعة، وسلطة السلاجقة السُنة.

أولاً: البويهيون وفقهاء الإمامية

عشية ظهور البويهيين (320 هـ/ 932 م - 447 هـ/ 1055 م)، كان محمد بن يعقوب الكليني (ت 329 هـ/ 940 م) قد قدم للشيعة الإمامية (الإثني عشرية) عرضًا فكريًا تميز فيه المذهب عن مذاهب الزيدية والإسماعيلية والسنية والمعتزلة. وكان ذلك في كتابه التأسيسي الكافي الذي استغرق وضعه حوالي العشرين سنة، وضم قسمين كبيرين: الأول في الأصول، والثاني في الفروع.

(1) قارن بذلك: أبو الحسن علي بن محمد بن حبيب الماوردي، قوانين الوزارة وسياسة الملك، تحقيق ودراسة رضوان السيد (بيروت: دار الطليعة، 1979)، المقدمة.

لما قامت الأسرة البويهية الشيعية بتأسيس دولتها في فارس بدءًا من عام 934م، على يد أحمد بن بويه وأخويه حسن وعلي والسيطرة على بغداد، شهدت حركة التأليف في مذهب الإمامية الإثني عشرية ازدهارًا كبيرًا، فقد ظهرت أمهات الكتب الشيعية الإمامية كلّها تقريبًا في فترة حكم الأسرة البويهية.

إن أحد أبرز ممثلي هذه الحركة الفكرية هو محمد بن علي بن بابويه (ت 381هـ/991م). عاش في الري وفي بغداد، محاطًا من السلطان ركن الدولة البويهي برعاية خاصة. ويعتبر كتابه من لا يحضره الفقيه أحد الكتب الشيعية التأسيسية الأربعة المعتمدة كمصادر للحديث.

ويليه الشيخ المفيد (ت 431هـ/1023م)، وهو أحد ألمع فقهاء عصره. ويذكر المؤرخون أنه كان مدرّسًا في بغداد في وقته، حيث حضر مجالسه علماء سنيون مرموقون أيضًا. ومن كتبه الإرشاد الذي يستعيد فيه تاريخ الأئمة الإثني عشر، وكتابه أوائل المقالات الذي يضع الفكر الإمامي في مواجهة الأفكار الأخرى، فينتقد الأشعرى، ويميز بين فكر الإمامية وفكر المعتزلة مع ذكره لنقاط الالتقاء.

تتلمذ على الشيخ المفيد عالمان من علماء الإمامية في ذلك العصر، هما: الشريف الرضي وأخوه الشريف المرتضى. وهما من أبناء أبي أحمد الموسوي (ت 400هـ/1010م) الذي عيّنه الخليفة العباسي القادر، بناءً على طلب من السلطان البويهي بهاء الدولة، في منصب كبير قضاة بغداد.

ولد الشريف الرضي (359هـ/970م - 406هـ/1016م) في بغداد، ونشأ في جو قريب من وظيفة والده القاضي. وحظي برعاية بهاء الدولة وسلطان الدولة. وتعود شهرته بشكل أساس إلى جمعه نهج البلاغة للإمام علي.

أما الشريف المرتضى (ت 436هـ/1045م) فولد في عام (355هـ/966م). وفي عام (406هـ/1016م)، ورث الوظائف الثلاث التي كان قد شغلها أخوه: نقيب الأشراف، وصاحب ديوان المظالم، وأمير الحج. وفي عام 1026م الذي اندلعت فيه الاضطرابات الدموية في بغداد، في أثر وفاة

السلطان البويهى شرف الدولة، أحرق منزله وقضى باقى سنوات عمره فى حالة ترقب للتقدم السلجوقى آنذاك. ومن أهم كتبه الأمالى، وكتاب الشافى الذى ينقض فيه نظرية القاضى المعتزلى عبد الجبار، فى الإمامة.

من ضمن هذه المجموعة الفكرية والفقهية التى ظهرت آنذاك وساهمت فى بلورة الفكر الشيعى، يبرز أبو جعفر الطوسى، الملقب بشيخ الطائفة (ت 460هـ/ 1068م). قدم من طوس، ووصل إلى بغداد فى عام 408هـ/ 1017م حيث كان هذا العام أكثر الأعوام اضطراباً فى تاريخ الخلافة. درس أولاً على الشيخ المفيد، ثم بعد وفاة هذا الأخير، درس على الشريف المرتضى، وفى أثر وصول السلاجقة إلى بغداد والاضطرابات التى عصفت بالمدينة، حدث أن أحرق منزله ومكتبته فى الكرخ، فانسحب إلى النجف حيث أمضى باقى حياته.

يُعتبر الطوسى من بين كبار فقهاء الإمامية وفلاسفتها. فكتابه الاستبصار فى الحديث، وكتابه تهذيب الأحكام يكملان سلسلة أمهات الكتب الحديثية الأربعة لدى الإمامية. ومع الطوسى ينتهى عهد الازدهار الأول فى نهضة الفكر الشيعى وتبلوره على مستوى الكلام والفقه وعلم الأصول، بانتظار انطلاقة جديدة فى العهد الإيلخانى على يد المحقق الحليّ والعلامة الحلي⁽²⁾.

السؤال: كيف نفهم طبيعة العلاقة بين هذه النهضة الفكرية الشيعية وحكم الأسرة البويهية الشيعية؟ هل ثمة تبرير فقهيّ شيعي لشريعة هذا الحكم؟

من زاوية النظرة الشيعية الإثني عشرية إلى الإمامة لا نلاحظ لدى فقهاء هذا العصر اهتماماً فقهيّاً مباشراً بمسألة شرعية السلطة القائمة. فبعد غيبة الإمام الثانى عشر محمد بن حسن العسكرى فى عام 260هـ/ 874م، أى العام الذى توفى فيه الإمام الحادى عشر، ارتكزت الأدبيات الشيعية الإمامية على جمع أحاديث الرسول والأئمة الإثني عشر باعتبارها نصوصاً مُكمّلة للسنة النبوية،

(2) اعتمدنا فى هذه النبذات التاريخية لسيرة فقهاء الشيعة على: Henri Laoust, *Les Shismes dans l'Islam: Introduction à une étude de la religion musulmane* (Paris: Payot, 1977), pp. 181-183.

كما تناولت الجوانب الكلامية والفلسفية والأصولية التي تعطي لتجربة تيار علوي من تيارات الحزب العلوي الواسع والمتنوع منذ تجربة الإمام الأول (علي بن أبي طالب) وحتى تجربة الإمام الحادي عشر (حسن العسكري)، إطاراً كلامياً وفقهياً متكاملًا في سماته وخصائصه المذهبية. ومع غيبة الإمام الثاني عشر (محمد المهدي) بقي منصب الإمام الشرعي أو «المعصوم» هدفًا متظرًا في التاريخ وموضوعًا إيمانيًا يدخل في أصول العقيدة⁽³⁾.

لعل أهم ما تُعبر عنه تلك النهضة الفكرية الشيعية في العهد البويعي هو ما يشدد عليه محمد باقر الصدر في تأريخه لنشأة علم أصول الفقه، حيث يعتبر - تأسيسًا على المعتقد الشيعي - أن «تأخر علم الأصول تاريخيًا لم ينتج فقط عن ارتباطه بتطور الفكر الفقهي ونمو الاستنباط، بل هو ناتج أيضًا عن طبيعة الحاجة إلى علم الأصول. فإنها حاجة تاريخية توجد وتشتد تبعًا لمدى الابتعاد عن عصر النصوص»⁽⁴⁾.

الابتعاد عن عصر النصوص يقصد به الابتعاد زمنيًا عن عصر الأئمة الإثني عشر. والمسافة الزمنية بين «عصر النص» والعصر الذي بدأت فيه تلك النهضة الشيعية مع فقهاء العصر البويعي، هي المسافة الزمنية التي أوجبت تلك «الحاجة التاريخية». «فدخل علم الأصول بسرعة دور التصنيف والتأليف، فألف الشيخ المفيد (ت 413هـ) كتابًا في الأصول [...] وجاء بعده تلميذه السيد المرتضى (ت 436هـ) فواصل تنمية الخط الأصولي، وأفرد لعلم الأصول كتابًا موسعًا نسبيًا سماه «الذريعة» [...] وكتب الفقيه المجدد الطوسي (ت 460هـ) كتابًا في الأصول باسم العدة في الأصول، وانتقل علم الأصول على يده إلى دور جديد من النضج الفكري، كما انتقل الفقه أيضًا إلى مستوى أرفع من التفرع والتوسع»⁽⁵⁾.

(3) قارن: عبد الله فياض، تاريخ الإمامية وأسلانهم من الشيعة (بيروت: [د. ن.]، 1975)،

ص 73-85.

(4) محمد باقر الصدر، المعالم الجديدة للأصول، ط 3 (بيروت: دار المعارف، 1981)، ص 54.

(5) المصدر نفسه، ص 55-56.

لم يقتصر التأليف على علم الأصول «فقام في هذا العصر إلى صف البحث الأصولي عمل واسع النطاق في جمع الأحاديث المنقولة عن أئمة أهل البيت (ع)، ودمج المجاميع الصغيرة في موسوعات كبيرة»⁽⁶⁾. ويخلص محمد باقر الصدر إلى الاستنتاج من هذا السياق: «فما أن انتهى ذلك العصر حتى حصل الفكر العلمي الإمامي على مصادر أربعة موسعة للحديث هي: «الكافي» للكليني، و«من لا يحضره الفقيه» للصدوق محمد بن علي بن الحسين بن بابويه، وكتابا «التهذيب» و«الاستبصار» للشيخ الطوسي»⁽⁷⁾.

يمكن أن نستنتج أن الإنجاز الذي تحقق على يد الطوسي في مجالي الفقه وعلم الأصول، وهو الإنجاز الذي مهدت له بحوث الشيخ المفيد والسيد المرتضى، هو أحد معالم النهضة الفكرية للفرقة الإمامية في العصر البويهي. ولا نرى علاقةً بين هذا التجديد الأصولي والفقه الإمامي من جهة، وشرعية السلطة التي تطرحها الإمارة البويهية، كما سنرى. ذلك أن التحديات التاريخية التي واجهتها الإمامية أخذت في العصر البويهي شكلاً ومجرىً مختلفين عما كانت عليه في العهد الأموي والعهود العباسية الأولى. فبعد أن كان القمع الأموي المباشر، والاستئثار العباسي بالسلطة (بعد أن استبعد الحزب العلوي الذي قامت على أكتافه الثورة الهاشمية)، السمتين اللتين ميّزتا طبيعة العلاقة بين الخليفة الأموي ثم العباسي وبين «أئمة أهل البيت»⁽⁸⁾، تمتع الشيعة في العصر البويهي بأجواء كبيرة من الحرية، كما حظي فقهاؤهم وكتابهم بالتشجيع والدعم الملحوظين. فإذا كان عصر التنكيل والملاحقة والاعتقال قد انتهى مع دخول البويهيين الشيعة إلى بغداد، وانتهت معه التحديات السياسية والأمنية التي كانت تدفع الشيعة إلى التقية أو المسالمة أحياناً (كما هي حال الإثني عشرية) أو إلى رفع السيف (كما هي حال الزيدية)، أو إلى السرية - الباطنية الثورية (كما هي حال فرق الإسماعيلية)، فإن الشكل الجديد للتحدي

(6) المصدر نفسه، ص 56.

(7) المصدر نفسه، ص 56.

(8) عن تاريخ المحن التي مرّ بها أئمة أهل البيت في تجاربهم مع الخلفاء الأمويين ثم العباسيين انظر: سميرة اللّهي، جهاد الشيعة (بيروت: دار الجيل، 1975).

في ظل العهد البويهي كان تحديثاً علمياً وفكرياً للمذهب والمقالة والمدرسة. فما يسميه محمد باقر الصدر «حاجة تاريخية» بعد الغيبة، هي تلك الحاجة التي عبّر عنها الشيخ الطوسي في مقدمة كتاب العدة حين يقول: «سألتكم أيّدكم الله إملاء مختصر في أصول الفقه يحيط بجميع أبوابه على سبيل الإيجاز والاختصار على ما تقتضيه مذاهبنا وتوجه أصولنا، فإن من صنف في هذا الباب سلك كل قوم منهم المسلك الذي اقتضته أصولهم (...) وقتتم.. وقتتم: إن هذا فن من العلم لا بد من شدة الاهتمام به، لأن الشريعة كلها مبنية عليه ولا يتم العلم بشيء منها دون أحكام أصولها، ومن لم يحكم أصولها فإنما يكون حاكياً ومعتاداً ولا يكون عالماً»⁽⁹⁾.

يعبّر الشيخ الطوسي أيضاً في كتابه المبسوط عن هذا التحدي الذي يواجهه الفقه الشيعي فيقول: «إني لا أزال أسمع معاشر مخالفتنا من المتفقهة والمتسبين إلى علم الفروع، يستخفون بفقه أصحابنا الإمامية وينسبونهم إلى قلة الفروع وقلة المسائل ويقولون: إنهم أهل حشو ومناقضة، وإن من ينفي القياس والاجتهاد لا طريق له إلى كثرة المسائل ولا التفريع على الأصول، لأن جل ذلك وجمهوره مأخوذ من هذين الطريقين. وهذا جهل منهم بمذاهبنا وقلة تأمل لأصولنا (...)»⁽¹⁰⁾.

بعد أن يفند الطوسي خطأ هذا الرأي يعبّر عن تصميمه على تأليف كتاب فقهي جامع في موضوعاته وجديد في منهجه، يقول: «وهذا الكتاب إذا سهّل الله تعالى إتمامه يكون كتاباً لا نظير له في كتب أصحابنا ولا في كتب المخالفين، لأنني إلى الآن ما عرفت لأحد من الفقهاء كتاباً واحداً يشتمل على الأصول والفروع مستوفياً مذهبنا، بل كتبهم وإن كانت كثيرة فليس يشتمل عليها كتاب واحد، وأما أصحابنا فليس لهم في هذا المعنى ما يشار إليه، بل لهم مختصرات»⁽¹¹⁾.

(9) الطوسي، كتاب العدة، ورد في: الصدر، المعالم الجديدة للأصول، ص 57.

(10) المصدر نفسه، ص 58.

(11) المصدر نفسه، ص 59.

إذا، لم يرتبط الإنتاج الشيعي في جوانبه الأصولية والفقهية والكلامية في العهد البويهي، وهو إنتاج تأسيسي في تكوين المذهب على مستوى المقالة، بمشروعية الأمير أو السلطان البويهي أو شرعيته. بل إن أجواء الحرية، ومواقف الدعم التي حظي بها فقهاء الشيعة من السلاطين البويهيين كما قلنا، شجعت هذه الاستجابة الفكرية الجديدة وسمحت بها. ولم تطرح هذه العلاقة الإيجابية على فقهاء الشيعة آنذاك اعترافاً صريحاً بشرعية السلطة القائمة، إنه نوع من قبول ضمني متبادل وتوزيع للأدوار في اجتماع سياسي إسلامي. فمن ناحية الفقهاء، اكتفى هؤلاء بمجال التدريس الذي دُعمت مؤسساته وشجعت، وبمجال القضاء الذي حافظ على استقلاليته في أغلب الأحيان.

أما من جهة السلاطين البويهيين، فإنهم لم يطرحوا، بدورهم، أبداً مسألة شرعية الخلافة العباسية السنية، وإمكان استبدال خليفة علوي شيعي بها. فمذهبهم الشيعي لم يستتبع تغييراً في مفهوم الخلافة وواقعها كما آلت إليه في عصرهم. فقد دخلوا دار الخلافة، وكان «أمير الأمراء» صاحب الحول والطول، قد انتزع من الخليفة معظم صلاحياته، فاستكمل الأمير البويهي انتزاع ما بقي من هذه الصلاحيات، حتى أضحت الخليفة شبه موظف لدى الأمير البويهي المقيم في بغداد. ذلك «أنه من أصل عشرة أمراء توالوا على حكم فارس طوال العهد البويهي فإن ستة منهم جمعوا بين إمارتهم في فارس وملكهم في العراق. وهم عضد الدولة، مشرف الدولة، سلطان الدولة، وأبو كاليجار. بالإضافة إلى صمصام الدولة الذي حكم المنطقتين بشكل مستقل دون أن يجمع بينهما في نفس الوقت»⁽¹²⁾.

«وكانت القاعدة العامة التي حكمت علاقات الأمراء البويهيين بالخليفة هي أن يكون أمير العراق، صاحب العلاقة المباشرة مع الخليفة هو الصلة ما بين باقي الأمراء البويهيين والخلافة»⁽¹³⁾.

(12) حسن منيمنة، تاريخ الدولة البويهية (بيروت: الدار الجامعية، 1987)، ص 182.

(13) المصدر نفسه، ص 182.

وهكذا، فإن السلطة توزعت في العصر البويهي بين محاور ثلاثة:

1- أمير الأمراء البويهي الذي جمع بيده الصلاحيات الفعلية كلها التي تقتضيها العملية السياسية في الحكم.

2- الخليفة العباسي الذي ما زال يمثل حكم استمرارية الخلافة رمزاً معنوياً لوحدة الأمة، فأبقى عليه لمنح العهد للأمير البويهي.

3- الفقهاء الذين نيطت بهم مناصب القضاء ومراكز التعليم.

هذه الصورة العلائقية (خليفة/سلطان) تعبر عن معادلة فعلية في واقع العلاقات بين القوى السياسية آنذاك. ويعبر عنها نصّان نموذجيان صدرا عن الخليفة المطيع. الأول، هو عهد الخليفة في تولية عضد الدولة: «قد رأيت أن أفوض إليك ما وكل الله تعالى إليّ، من أمور الرعية في شرق الأرض وغربها وتديرها في جميع جهاتها سوى خاصتي وأسبابي وما تحويه داري»⁽¹⁴⁾.

والثاني، هو تبرير لعود الخليفة عن الجهاد والغزو، إذ يقول: «الغزو يلزمني إذا كانت الدنيا في يدي، وإلّا تدبير الأمور والرجال. وأما الآن وليس أي منها إلا القوت القاصر عن كفاي في أيديكم وأيدي أصحاب الأطراف، فما يلزمني غزو ولا حج ولا شيء مما تنظر الأئمة فيه، وإنما لكم مني هذا الاسم الذي يخطب به على منابركم تسكنون به رعاياكم، فإن أحببتم أن اعتزل، اعتزلت عن هذا المقدار أيضًا وتركتكم والأمر كله»⁽¹⁵⁾.

السؤال: إذا كان أمر الخلافة قد تقهقر إلى هذه الدرجة من الوهن والضعف وإلى حد استعداد الخليفة العباسي أن يتنازل عن خلافته طائفاً، فلماذا استتكتف الأمراء البويهيون عن هذا الأمر؟

يروي المؤرخون «أن معز الدولة بعد دخوله بغداد، فكّر بالقضاء على الخلافة العباسية وأن يستبدل بالعباسي علوياً. لكن بعض أصحابه وخواصه

(14) في المصدر نفسه، ص 187، عن مسكويه، ج 2، ص 418.

(15) في المصدر نفسه، ص 187، عن مسكويه، ج 2، ص 307.

نهوه عن ذلك بشدة قائلين له: «ليس هذا برأي، فإنك اليوم مع خليفة تعتقد أنت وأصحابك أنه ليس من أهل الخلافة، ولو أمرتهم بقتله لقتلوه مستحلين دمه. فإذا أجلسست بعض العلويين خليفةً كان معك من تعتقد أنت وأصحابك صحة خلافته فلو أمرهم بقتلك لفعلوه»⁽¹⁶⁾.

دلالة هذا الخبر واضحة في استبعاد الجانب الديني، أو العقائدي المذهبي عن الموقف البويهي المتخذ. فهذا الأخير كان سياسيًا صرفًا. والسياسة هنا تحمل معناها السلطاني المباشر، أي أنها تحمل جملة الاعتبارات التي تقوم عليها الدولة الدنيوية، والتي سيدعوها ابن خلدون في ما بعد «دولة العصبية» القائمة على «الوازع السلطاني والعصبات» وذات «الصبغة الدينية»⁽¹⁷⁾.

«الصبغة الدينية» في الحالة السلطانية البويهية تعبر عن نفسها في اتجاهين قاما بدور وظيفي في تدعيم السلطان:

1 - اتجاه الإبقاء على الخلافة السنية، كحالة رمزية ومعنوية وتوحيدية للأمة والجماعة والدار.

2 - اتجاه تعزيز دور الفقهاء والعلماء في القضاء والتعليم والتأليف.

يبرز دور فقهاء الإمامية في ظل الزعيم البويهي الشيعي، لا في تبرير شرعية هذا السلطان من الوجهة العقائدية، بل في حركة انتقالهم من حيّز المجال السياسي الديني حيث كان يتطابق الجانبان في احتمال قيام إمام شرعي معصوم (قبل الغيبة)، إلى حيّز علم الكلام، وجمع الحديث حيث يجري السجال التاريخي في شأن أحقية علي في الإمامة، وكون الإمامة ركناً من أركان الإسلام، وعصمة الإمام، أي الأسس التكوينية النظرية لمعتقد الشيعة الإمامية.

(16) في المصدر نفسه، ص 184، عن ابن الأثير، ج 6، ص 315.

(17) أبو زيد عبد الرحمن بن محمد بن خلدون، المقدمة (بيروت: دار إحياء التراث العربي، د.

ت. 158.

هذا الانتقال من حيز الفعل السياسي الذي كان يخشاه الخلفاء الأمويون والخلفاء العباسيون الأوائل في مواقف أئمة أهل البيت وفقهائهم، إلى حيز صوغ النظرية الشيعية الإمامية انطلاقاً من معتقد «الغيبة»، كان في أساس إنتاج الأدبيات الشيعية الإمامية التأسيسية. وهذه الأدبيات اهتمت بمسألة شرعية السلطة في الماضي، ولكن من دون أن تعبر اهتماماً لمسألة هذه الشرعية في الواقع الراهن، أي في الواقع السلطاني البويهي وعلاقة هذا الأخير بالخلافة القائمة⁽¹⁸⁾. وهذا جانب، إن لم يكن يفيد في تبرير شرعية السلطان، فإنه في مطلق الأحوال لا يزعجه، لأنه يجنبه على الأقل احتمال قيام إمام بالسيف مدعوم «بحق شرعي» يسبغه الفقهاء عليه. والحركات الثورية الشيعية في الماضي، تشهد على هذا الاحتمال. ولا شك في أن نص ابن الأثير عن رأي الذين نصحوا معز الدولة البويهي بالإبقاء على الخليفة العباسي وبعدم تعيين خليفة علوي يعتبر تعبيراً مباشراً عن هذه الفرضية.

ثانياً: الموقف السُّني: الماوردي

لكن ما كان موقف الفقهاء السُّنة من هذا الإشكال؟ إن إبقاء السلاطين البويهيين على الخلافة العباسية، على الرغم من عدم اعتقادهم بشرعيتها من وجهة نظرهم المذهبية، كان يفتره حرص هؤلاء على استخدام الرصيد المعنوي الذي كانت لا تزال تملكه مؤسسة الخلافة في الوعي الجماعي لعامة أهل السُّنة. من هنا كانت مراسم التبجيل والاحترام التي كان يظهرها في العلن الأمراء البويهيون أمام الخليفة. وقول الخليفة المطيع: «وإنما لكم مني هذا الاسم الذي يخاطب به على منابركم تسكنون به رعاياكم»، إنما ينم عن حقيقة هذا الاستخدام الوظيفي لشرعية مؤسسة الخلافة أمام الناس.

كان الفكر الفقهي السني واعياً لهذا الإشكال وأهميته. فإذا كانت مؤسسة الخلافة لا تزال هي «مصدر الشرعية» لأمراء الاستيلاء والمتغلبين في المركز

(18) راجع ملخصاً عن آراء فقهاء الإمامية في ذلك العصر (الشيخ المفيد، السيد المرتضى، الطوسي...) في: فياض، تاريخ الإمامية وأسلافهم.

والأطراف، فإن المهمة تصبح في الدفاع عن هذه المؤسسة، والعمل على تقويتها أمام السلاطين والأمراء، ودون تنكر للأمر الواقع أو إغفال للمستجدات الطارئة على مستوى مؤسسات الدولة وأهلها وأشكال تنظيمها، وأوجه وسبل تدبرها لأحوال المجتمع عبر الوزراء وأمراء الاستيلاء، والوسائط الأخرى للسلطة، كالحسبة والنقابة والشرطة وغيرها.

أبرز ما تصدّى لهذه المهمات من فقهاء الشئفة في العهد البويهي هو أبو الحسن الماوردي الشافعي (364هـ/974م - 450هـ/1058م). وموافق الماوردي، كما آراؤه في مؤلفاته العديدة، هي محاولات للتوفيق بين حالة الأحياء السني التي بدأت بالتعبير عن نفسها في محاولات الخليفتين اللذين عاصرهما الماوردي في بغداد وهما: القادر بالله (382هـ/422هـ)، والقائم بأمر الله (422هـ/467هـ)، على ممارسة بعض صلاحياتهما في الخلافة، وبين واقع الأمر في السلطة الفعلية وكما يتمثل في واقع الأمراء المستولين على مراكز القرار في الجيش والوزارة وباقي الولايات. فقد كان هذا شأن الأمراء البويهيين الديلم الشيعة، وسيكون شأن الأمراء الأتراك السلاجقة الشئفة الذين دخلوا بغداد وقضوا على الإمارة البويهية قبل موت الماوردي بسنوات ثلاث، أي في عام 447هـ/1056م.

نظريات الماوردي في الدفاع عن الخلافة، كمؤسسة تاريخية ضرورية لاستمرار وحدة الأمة، وفي «عقلنة» الإمارة (السلطنة الجديدة) لاستيعاب مشروعاتها الواقعية في شرعية إسلامية⁽¹⁹⁾، هي ما تجعل منه فقيهاً سياسياً تعدّى دوره الفقهاء العاديين الذين عملوا في القضاء والتدريس. فإضافة

(19) تبرز أبحاث الدكتور رضوان السيد في معالجة هذه الفرضية وبلورتها أساسية ورائدة في مجال التاريخ النقدي والتحليلي لتاريخ الفكر السياسي العربي - الإسلامي، سواء في تحقيقه ودراسته كتب الماوردي: ومن بينها: قوانين الوزارة وسياسة الملك، وتسهيل النظر وتعميق الظفر في أخلاق الملك وسياسة الملك، تحقيق ودراسة رضوان السيد، سلسلة نصوص الفكر السياسي العربي الإسلامي؛ 1 (بيروت: المركز الإسلامي للبحوث، 1987)، أو في أبحاثه المتفرقة، ومن بينها: «الدين والدولة: إشكالية الوعي التاريخي»، الحوار، العدد 6 (بيروت، 1987).

إلى حملته لقب «أقضى القضاة»، كان جزءاً من العملية السياسية الكبيرة التي تدور بين الخليفة والسلطين. ولا شك في أن مؤلفاته كانت من جهة تعبيراً عن هذه الممارسة السياسية في أعلى مستوياتها، وكانت من جهة أخرى، تعبيراً عن استيعاب نظري عميق للتجربة التاريخية للدولة الإسلامية. فكتابه الأحكام السلطانية يعتبر الخلفية النظرية المسوّغة لسياسة الإحياء السني التي بدأت مع الخليفة القادر، واستمرت مع ابنه القائم⁽²⁰⁾. فعلى المستوى النظري كان الخليفة القادر قد أكد عبر رسائل أعلنها إلى الأمة تمسكه بالفكر السني كخط مستقل عن الإسماعيلية الفاطمية، والشيعية الإمامية، والمعتزلة⁽²¹⁾. وعلى المستوى العملي حاول الخليفة أن يُقاوم تجاوزات السلطان البويهى مشرف الدولة، كما بادر إلى التحكيم في النزاع بين الأميرين البويهيين أبي كالجار، وجلال الدولة، تأكيداً لدوره التوازني والتوحيدي⁽²²⁾.

في أيام الخليفة القائم تتابعت المواقف الممانعة لطلبات السلطين البويهيين⁽²³⁾. وكان للماوردي دورٌ أكيد في هذه الممانعة. ومن أبرز ما يُروى عنه رفضه أن يفتي في جواز منح الخليفة للسلطان جلال الدولة، لقب «ملك الملوك» (شاهنشاه)، على الرغم من إفتاء أكثرية الفقهاء آنذاك بذلك، وعلى الرغم من الصداقة التي كانت تربطه بجلال الدولة⁽²⁴⁾.

لا بد من الملاحظة هنا، أن هذه المقاومة كانت تأتي في سياق سياسي لميزان قوى كان يأخذ بالتغير في المناطق الشرقية ضد النفوذ البويهى. فمن جهة كانت انتصارات السلطان محمود بن سبكتكين الغزنوي السني (ت 421هـ) باتجاه الهند، ثم باتجاه البويهيين في الري وأصفهان، وبعد ذلك كانت بدايات الزحف السلجوقي المؤلف من قبائل تركمانية بقيادة طغرل بك وأخيه داوود

(20) الماوردي، قوانين الوزارة وسياسة الملك، المقدمة، ص 64.

(21) المصدر نفسه، ص 50، 51، 65 و 71 و 74.

(22) المصدر نفسه، ص 73-74.

(23) راجع أمثلة عن ذلك في المصدر نفسه، ص 76-85.

(24) المصدر نفسه، ص 79.

ولدي سلجوق، على خراسان، ونيسابور ومرو، وجرجان، وطبرستان وهمدان، حيث قضى على الغزنويين والبويهيين في إيران.

في عام (434هـ) كان السلاجقة قد استولوا على بلاد فارس. وفي عام 447هـ/ 1055م كان طغرل بك يدخل بغداد ليضع النهاية للإمارة البويهية فيها. وفي هذا يقول كلود كاهن: «ويعد احتلاله إيران، كان في بغداد ذاتها أناس - وعلى رأسهم - ابن المسلمة - وزير الخليفة، يتوقون إلى عقد اتفاق يمكن الخليفة من أن يستعيد بعض صلاحياته القديمة تحت حماية هي على كل حال من أهل السنة، وهي أقدر على توطيد الأمن والنظام مما فعل آخر البويهيين»⁽²⁵⁾.

لم يكن الفقيه الماوردي غائباً عن هذا الحدث. إذ أوفده الخليفة، قبل دخول السلطان السلجوقي طغرل بك إلى بغداد، إلى هذا الأخير في سفارة كان الهدف منها أحد أمرين أو كلاهما معاً: استمالة السلطان، أو التوسط بين البويهيين في داخل بغداد، والسلاجقة الذين يطرقون أبواب المدينة⁽²⁶⁾.

مهما يكن الأمر، فإن منطق الحوادث واحتمالات واقعات الاجتماع السياسي الإسلامي التاريخي، كانت تؤكد ما كان يذهب إليه الماوردي في كتابه الأحكام السلطانية عن بروز «أمرء الاستيلاء». فسواء تعلّق الأمر بالسلطين البويهيين الشيعة حيث كتب الماوردي كتابه في ظلّهم، أو تعلّق الأمر بسلطين سنيين كمحمود بن سبكتكين الغزنوي أو بطغرل بك السلجوقي، فإن الظاهرة السياسية تبقى واحدة، وهي الظاهرة التي نظّر لها الماوردي واجتهد في إظهار شرعيتها في صيغة فقهية، والتي اكتسبت استمراريتها التاريخية عبر الدور البويهي أولاً ثم عبر الدور الذي سيضطلع به السلاجقة خلال الحقبة اللاحقة، وأخيراً عبر هذا النموذج «للدولة السلطانية» الذي سترك معالمه وآثاره في صور الدول السلطانية المتعاقبة. ففي صورة هذا النموذج تتشابه العصبيتان الحاملتان

(25) كلود كاهن، تاريخ العرب والشعوب الإسلامية منذ الإسلام حتى بداية الإمبراطورية العثمانية، نقله إلى العربية بدر الدين القاسم (بيروت: دار الحقيقة للطباعة والنشر، 1977)، ص 240.

(26) فارن: الماوردي، قوانين الوزارة وسياسة الملك، ص 81-82.

لمشروع السلطنة، سواء كانت هذه السلطنة بويهية شيعية، أم سلجوقية - سنية. فثمة دلالة كبيرة أن يكون الماوردي نتاجاً لتجربة الإمارة البويهية الشيعية في علاقتها بالخلافة السنية - العباسية، وأن يكون هذا النتاج في الوقت نفسه المنطلق النظري لتجربة السلطنة السلجوقية في ما بعد.

إن قراءة للنص الذي يتحدث فيه الماوردي عن إمارة الاستيلاء تجعلنا نستنتج أن شرعية المشروع السلطاني وإن تجاوزت الشورى والبيعة اللتين أكدهما الفقهاء السابقون في حال الإمكان، فإنما ترتبط هنا اضطراباً بمهام للسلطان، ومن دونها يكون الاختلال والفساد في ظل عجز الخليفة. يقول: «وأما إمارة الاستيلاء التي تعقد عن اضطراب فهي أن يستولي الأمير بالقوة على بلاد يقلده الخليفة إمارتها ويُفوض إليه تدبيرها وسياستها. فيكون الأمير باستيلائه مستبداً بالسياسة والتدبير والخليفة بإذنه منفذاً لأحكام الدين ليخرج من الفساد إلى الصحة ومن الحظر إلى الإباحة، ففيه من حفظ القوانين الشرعية وحراسة الأحكام الدينية ما لا يجوز أن يترك مختلاً مدخولاً ولا فاسداً معلولاً، فجاز فيه مع الاستيلاء والاضطراب ما امتنع في تقليد الاستكفاء والاختيار لوقوع الفرق بين شروط الممكنة والعجز»⁽²⁷⁾.

ثالثاً: السلاجقة ونظام الملك والغزالي

عشية ظهور السلاجقة (القرن الخامس الهجري)، كان العالم الإسلامي مقسماً إلى دول أسرية عدة، تتوزع في مصر وأفريقيا وإسبانيا، كما أن أقاليم شمال الشام والجزيرة كانت قد انتقلت إلى عدد من الأمراء العرب، وتقسمت إيران بين ملوك آل بويه إلى حكومات متعددة، إلى جانب سلالات أخرى تتقاتل في ما بينها.

في هذا الوقت كان السلاجقة وهم جماعات من القبائل التركية المقاتلة

(27) أبو الحسن علي بن محمد بن حبيب الماوردي، الأحكام السلطانية والولايات الدينية، ط 3 (مصر: مكتبة مطبعة البابي الحلبي، 1973)، ص 33.

الموحدّة عسكريًا، يزحفون في سيرهم قاهرين هذه الدول الأسرية القائمة في إيران والجزيرة وسورية والأناضول. وكانت النتيجة لزحفهم الذي كانت تحرّكه عصبية قبلية - سياسية قوية، وحماية دينية حديثة العهد «أن سيطروا على البلاد الإسلامية في آسيا من الحدود الغربية لبلاد الأفغان حتى البحر الأبيض المتوسط ليعاودوا جمعها مرّة أخرى في يد حاكم واحد»⁽²⁸⁾. هذا إلى جانب تصديهم ومواجهتهم القوى الخارجية الغازية من بيزنطيين ومغول، الأمر الذي رفع من شأنهم في نظر المسلمين إلى مستوى من التقدير ظهر أثره في الموقع العظيم الذي احتلوه في الذاكرة والصورة التاريخيتين اللتين تزخر بهما نصوص التاريخ الإسلامي⁽²⁹⁾.

يُعزى نجاح السلاجقة في بناء دولة مركزية واسعة، انطلاقًا من إيران إلى الدور الذي قام به أحد وزرائهم الكبار من الإيرانيين، نظام الملك الذي كان وزيرًا للسلطان ألب أرسلان (455-465هـ)، ثم وصيًا على ابنه ملكشاه (465-485هـ)، ووزيرًا له لمدة ثلاثين سنة تقريبًا.

وإذ نتوقف عند هذا الحدث، نشير إلى أهمية الدور البنائي الذي يعزوه المؤرخون إلى نظام الملك. فهذا الأخير كان مركزًا لالتقاء ثلاثة تيارات وقوى فكرية وسياسية:

1- القوة العسكرية التي تمثلها العصبية السلجوقية الموحدة للقبائل التركية المقاتلة، حيث شكّلت هذه الأخيرة الأداة العسكرية للسلطنة في مواجهاتها الداخلية والخارجية.

2- الإرث الإداري المؤسساتي الإيراني في تنظيم الدولة وإدارتها، وقيادتها. ويبرز هذا في تدابير هذا الوزير وسياسته. ولعل هذا ما يدفع أحد الباحثين الإيرانيين اليوم إلى اعتبار نظام الملك «علمًا إيرانيًا» من وجهة قومية إيرانية، فيقول: «وقد كان الخواجة نظام الملك أحد تلك الشخصيات البارزة

(28) ستانلي لين بول، الدول الإسلامية، ترجمة محمد صبحي فرزات، ج2 (دمشق: مطبعة

اللامع، 1974)، ج1، ص 311-312.

(29) المصدر نفسه، ص 312.

والقوة التي نشأت في تلك البيئة (البيئة الإيرانية)، وقد أفاد من قدرة السلاجقة على الإطاحة بأنظمة ملوك الطوائف التي كانت تتحكم في مناطق واسعة من الممالك الإسلامية (...) وكان سبباً في إيجاد حكومة مركزية مطلقة واحدة تتصرف بهذه الممتلكات الوسيعة وتحكمها من إيران. وقد لقيت خطة هذا الخواجة العظيم في التاريخ الإسلامي السياسي أهمية. فقد حض السلاجقة الحديثي الإسلام على التمسك بأهداب الشريعة والمحافظة عليها من ناحية، ومن ناحية أخرى ربطهم بأداب الإدارة الأميرية وقواعد حكم الولاة الإيرانيين السابقين⁽³⁰⁾.

3- نظريات الماوردي السياسية من زاوية شرعيتها الفقهية والإسلامية، ومن حيث كونها مرجعية نظرية للدولة المحدثّة التي يؤسسها نظام الملك في ظل الاستمرارية التاريخية لمؤسسة الخلافة، أي في ظل الأيديولوجيا السائدة عن وحدة الأمة والدولة، وبواسطة أداة سلطانية قوية توظف هذا الفكر السائد في خدمة «الأحكام السلطانية»، أي في خدمة الأمر الواقع.

من هذا المنظور، يرى أحد المستشرقين في دراسته كتاب سياستنامه ضرورةً لدراسة تأثيرات الماوردي في هذا الكتاب؛ فيقول: «إن هذه الدراسة تفرض ضرورتها بصورة أقوى إذا عرفنا أن نظام الملك الذي ولد في عام 1018م معاصر من معاصري الماوردي الأصغر منه سنًا، وإنه حصل على تعليمه لدى فقيه شافعي في نيسابور، أي في الوسط الذي كان واقعاً في السابق تحت تأثير الماوردي، وأنه من المحتمل أن يكون تلميذاً غير مباشر من تلاميذه (...) وعند البحث عن آثار تعاليم الماوردي الدستورية في سياستنامه، لا بد من الانتباه إلى أن نظام الملك كان رجل دولة عملياً، وأنه كان يستخدم بطريقة «عملية» فكرة استمرارية سيادة الخلافة على الوضع القائم بين يديه نتيجة

(30) نور الله كسائي، «خواجة نظام الملك الطوسي والمدارس النظامية»، مجلة الثقافة الإسلامية (دمشق)، العدد 6 (1986)، ص 89.

راجع أيضاً في شأن التأثيرات الساسانية في كتاب سياستنامه: أحمد لواساني، «كتاب سير الملوك المعروف بـ«سياستنامه»» (أطروحة دكتوراه غير منشورة، جامعة القديس يوسف، بيروت، 1979)، ص 67.

التطور التاريخي، أي على مملكة سلجوقية تحكمها أسرة مالكة تركية تسلمت زمام الحكم بقوة السيف وبأس السيادة»⁽³¹⁾.

كانت إحدى أدوات التوحد الفكري والثقافي الأساسية في المجتمع الإسلامي الذي يسوده نطاق الدولة القائمة هي المدارس والجامعات الكثيرة التي أسسها نظام الملك في مراكز ولايات الدولة، وعين فيها كبار العلماء والفقهاء والمدرسين من أهل السنة، ولا سيما من أتباع المذهب الشافعي الذي كان نظام الملك من دعائه، في حين كان السلاطين السلاجقة من الأحناف. ونال هؤلاء الأساتذة أفضل التقدير وأعلى الرتب والمرتبات المادية والمعنوية»⁽³²⁾.

كما كانت الفترة البويهية في العراق وإيران فترة ازدهار الفكر الشيعي الإمامي، شهد العصر السلجوقي قمة نمو الفكر السنّي الذي وجد بدوره في بيئة نظام الملك بعضاً من ألمع فقهاء ورموزه. ومن بين هؤلاء:

- أبو المعالي الجويني (ت 478هـ/ 1085م) الذي كان شافعيًا، فاضطر إلى أن يترك نيسابور إلى مكة والمدينة في أثر فتنة قامت بين الشافعية والحنفية في ظل وزارة سلف نظام الملك، الوزير عميد الملك الكندري الحنفي الذي اضطهد الشافعيين. فلم يكن من نظام الملك إلا أن أعاد الاعتبار للشافعية واستدعى الإمام الجويني وأسس له المدرسة النظامية في نيسابور، حيث كلفه برئاستها والتدريس فيها، وقد أهدى الجويني أحد كتبه الرسالة النظامية إلى نظام الملك.

- أبو حامد محمد بن محمد الغزالي: (ت 505هـ/ 1111م)، ولد في طوس (450هـ/ 1058م)، ودرس في نيسابور على أبي المعالي الجويني، ودخل الحياة العامة في خدمة نظام الملك. وفي عام 484هـ/ 1091م العام

(31) كارل فريدريش فون شو فنكن، «المضمون الخالد لكتاب نظام الملك في السياسة «سياستنامه»، ترجمة محمد علي حشيشو، فكر وفن، العدد 20 (ألمانيا، يونيو 1972)، ص 29.

(32) خصّ نظام الملك جزءاً من كتابه (سياستنامه) لبيان مثالب الشيعة والباطنية، كما أسس المدارس النظامية لكي يجابه بها الجامع الأزهر في القاهرة الذي عدّ مركزاً فقهياً وعلمياً وإعلامياً للمذهب الفاطمي. قارن بذلك: كساتي، «خوارجة نظام الملك الطوسي والمدارس النظامية»، ص 91.

الذي رافق فيه ملكشاه إلى بغداد، ودرس الغزالي في نظامية بغداد حيث قدّم دروساً مركزة في الفقه الشافعي حضرها عدد من فقهاء العاصمة.

كان لمقتل نظام الملك على يد أحد فدائيي قلعة الموت (من الباطنية الإسماعلية) تأثير في الغزالي. فترك بغداد في عام 488هـ/ 1095م وسافر إلى دمشق، ثم إلى مكة للقيام بمناسك الحج، ثم إلى القدس والخليل، فبغداد، ليستقر في طوس مسقط رأسه محاطاً بحلقة من المريدين الذين يتحلقون حول أستاذه هو فقيه ومتكلم وصوفي. وفي عام 499/ 1105 (زمن الوزير فخر الملك) كُلف بالتدريس في نظامية نيسابور. وفي العام التالي اغتال «باطني» الوزير فخر الملك. وبعد سنوات ثلاث انسحب الغزالي من جديد إلى طوس ليتوفاه الله في عام 505هـ/ 1111م.

تُقدّم أفكار الغزالي وحياته نموذجاً لعلاقة غنية ومعقدة قامت بين الفقيه العالم والسلطان الحاكم. ولا يمكن فصل هذه التجربة في العلاقة عن سياق الأفكار والآراء حيال السلطة والفرق الدينية والمعتقد الإيماني.

الغزالي هو أولاً فقيه قدّم للمذهب الشافعي كتاباً في الأصول المستصفي وضعه في أواخر حياته، وفيه استعاد المبادئ الأساسية للمدرسة الشافعية في علم الأصول، مشدداً على أولوية القرآن والسنة والإجماع، وقابلاً بالقياس، ولكن من دون الاستحسان الذي يقول به الحنفيون ومن دون الاستصلاح الذي يقول به المالكيون. وهو في هذا المجال ينظر إلى الفقه من زاوية نظره كصوفي. فالحالة الصوفية مكتملة للعبادات وهي التي تعطي للتقوى بعدها الإيماني والروحي.

الغزالي أيضاً «متكلم» في العقيدة والفكر السني، يدين له في هذا المجال بكتب مهمة وأساسية، أهمها الاقتصاد في الاعتقاد. وهو يقدم لعلم الكلام نقداً من حيث أن هذا العلم لا ينجح عبر طرائقه في الجدال والمنطق في الوصول إلى الحقيقة الدينية⁽³³⁾.

(33) أبو حامد محمد بن محمد الغزالي، الاقتصاد في الاعتقاد، تقديم عادل العوا، مكتبة التراث العربي؛ 1 (بيروت: دار الأمانة، 1969)، ص 72-75.

والغزالي صوفي أخيراً، ولكنه يبقى صوفيًا في إطار معطيات الشريعة، فهو ضد مبدأ الحلول بكل أشكاله، وضد الإباحة التي قد يوصل إليها «حب الله» عندما يفهم أنه إعفاء من ضوابط الشريعة⁽³⁴⁾.

وفقاً لهذا التوازن بين قطاعات المعرفة الفقهية والكلامية والصوفية، يقدم الغزالي نقده للإسماعيلية والفلسفة الباطنية التي قد تقسم الأمة - وفقاً لرأيه - وتؤدي إلى البدع، ليصل إلى اعتبار الوحي النبوي المصدر الأساسي للحقيقة الدينية من أجل التوحيد. ويصبح الدين كما يفهمه الغزالي قبولاً بالقرآن والسنة في حال من التسليم والتصديق على أساس الفطرة. وكل طرح كلامي وفلسفي لمسائل العقيدة أمام العامة لإدخال هؤلاء في مسائل الخلاف، من شأنه أن يشوّش إيمانهم ويفسده. عدا عن أن المعرفة العقلية تبقى عاجزة عن الوصول إلى الحقيقة. إن المعرفة بواسطة القلب والذوق هي التي تقود إلى الإلهام والكشف⁽³⁵⁾.

عندما يطرح الغزالي مسائل الاختلاف في ممارسة العبادات والمعاملات في مجال الفقه، فإنه يرى أن الاختلافات في الأحكام على مستوى التفاصيل بين شتى المدارس الفقهية هي ثانوية. لأن الأحكام هي خطوات أولى على طريق التطهر الداخلي. ويجب أن تستكمل بالأخلاق التي تقتضي قبل كل شيء السعي إلى مرضاة الله وعبادته. ولذلك فإن كتابه إحياء علوم الدين لم يهدف إلى عزل الفقه، بل إلى تنويعه، وليبرهن على أن القيام بالعبادات والالتزام بالقواعد الشكلية ليست شيئاً بحدّ ذاتها إذا لم تقترن بالقيم الروحية التي تعطيها معنى، والتي ترتبط بتقوى الله ومخافته. وهنا أيضاً تتحدد المسؤولية تجاه الله على المستوى الشخصي.

كل هذا التأكيد على استدخال الإيمان وطابعه الفردي من حيث إن الله وحده هو الحكم في تقويم صوابية الاختيار، وأن لا أحد من حقه أن يفرض

(34) أبو حامد الغزالي (حجة الإسلام)، المنتقذ من الضلال والموصل إلى العزة والجلال، حققه وقدم له جميل صليبا وكامل عتّاد [بيروت: دار الأندلس، 1967]، ص 106-107.

(35) المصدر نفسه، ص 112-113.

على الآخر معايير اختياره، يأتي في سياق سياسي. فهذا التوازن الذي يدعو إليه الغزالي يستلزم في شروطه وحدوده ليس احترام الأشكال الظاهرة والاجتماعية للشريعة فحسب، بل أيضًا احترام السلطات القائمة حفاظًا على وحدة الجماعة⁽³⁶⁾.

ينبغي إطاعة سلطان الأمر الواقع إلا في المعصية، ومن دون نسيان الواجب في إبداء النصيحة الحسنة والأمر بالمعروف، وهو واجب كل فقيه. وهكذا يحاول الغزالي أن يتجنب، بغية التهذئة وإحلال السلام، أن يثير ذكريات الصراع الذي قسّم الصحابة. فهؤلاء ينبغي ذكر فضائلهم والثناء عليهم جميعًا⁽³⁷⁾.

في مسألة الخلافة، يرى الغزالي أن ترتيب الخلفاء الراشدين هي مسألة أفضلية زمنية ولا تعني أفضلية في الآخرة: «فالمقول الثناء على جميعهم، واستنباط حكم الترجيحات في الفضل من دقائق ثنائه عليهم رمي في عماية واقتحام أمر آخر أغنانا الله عنه»⁽³⁸⁾.

نلاحظ أن أهمية الإمامة تقلصت في فكر الغزالي. فالإمامة التي هي من أركان العقيدة الشيعية، هي هنا مفهوم وسيط بين أصول الدين وفروعه. وإن الاختلافات التي جزأت المسلمين ينبغي ألا تقود في هذه المسألة إلى تكفير بعضهم بعضًا، طالما أنها لا تمس الأركان الأساسية للدين⁽³⁹⁾.

على وجه الإجمال، ما كان يهم الغزالي هو أن يجمع الجماعة الإسلامية

(36) «إن نظام الدين لا يحصل إلا بنظام الدنيا، ونظام الدنيا لا يحصل إلا بنظام مطاع»، الغزالي، الاقتصاد في الاعتقاد، ص 214.

(37) المصدر نفسه، ص 218-219.

(38) المصدر نفسه، ص 219.

(39) يقول: «والذي ينبغي أن يميل المحصل إليه الاحتراز من التكفير ما وجد إليه سبيلاً، فإن استباحة الدماء والأموال من المصلين إلى القبلة، المصريحين بقول لا إله إلا الله محمد رسول الله، خطأ، والخطأ في ترك ألف كافر في الحياة آمون من الخطأ في سفك محجمة من دم مسلم»، المصدر نفسه، ص 223.

حول مرجعية واحدة للحقيقة: القرآن والسنة أو الهداية النبوية. وكان يؤمن بتعددية الآراء، ولكنه كان يرى أن التعددية يجب أن تبقى متسامحة حيال بعضها، وحيال اجتماعها السياسي حول «رأي ما يجمع شتات الآراء ويمنع المخلوق من المحاربة والقتال ويحملهم على مصالح المعاش والمعاد»⁽⁴⁰⁾.

بيد أن الجماعة الإسلامية لم تخرج موحدة أو متصالحة من خلال تعاليم الغزالي الذي، هو نفسه، لم يعرف السلام، إلا في مرحلة اعتزاله وانسحابه من المسرح. وجاء العديد من تلامذته بعده، يجادلون داخل السنة نفسها التي حاول أستاذهم أن يقدمها بصيغة توفيقية واسعة. فمحمد بن يحيى النيسابوري (ت 571هـ)، وقطب الدين النيسابوري، ساهما في تأسيس مدرسة سجالية في مصر وسورية في ظل الأيوبيين، وهي المدرسة التي ورثتها عائلة السبكي في عهد المماليك⁽⁴¹⁾.

رابعاً: مابعد السلاجقة: الحلي وابن تيمية

مع انقسام السلاجقة وسقوط بغداد في عام 1258م/656هـ وقيام السلطنات المختلفة التي مهّدت بصراعاتها الداخلية إلى نجاح الحملات الصليبية الأولى، نلاحظ إسرافاً في السجلات والمناظرات الفقهية والكلامية والحديثية بين الفقهاء والمتكلمين، لا بين الشيعة والسنة فحسب، بل بين المدارس السنية نفسها على مستوى الفقه وأصول العقيدة⁽⁴²⁾. ولم تقف هذه السجلات عند حدود العلماء، بل تعدّتها إلى العامة حيث يتم إثارة المريدين والأتباع في صراعات ومواقف تخدم هذا السلطان أو ذاك، أو هذا الوالي.. أو القاضي (..) أو الموظف (...). ومن أمثلة ذلك ما كان من إعدام الفيلسوف السهروردي (587هـ/1191م)، صاحب حكمة الإشراق، عندما اتهمه فقهاء

(40) المصدر نفسه، ص 216.

Laoust, *Les Schismes*, p. 208.

(41)

(42) راجع عرضاً لأهم الأعلام الذين مثلوا هذه المدارس بعد الغزالي في: Laoust, *Les Schismes*, pp. 224-276.

حلب بالزندقة في العهد الأيوبي، وما حصل لابن تيمية (728هـ/ 1328م) عندما وجهت إليه تهمة الوقوع في التشبيه والتجسيم من الشيخ نصر المنبجي⁽⁴³⁾ الذي كان مقدّمًا في الدولة المملوكية. سجن ابن تيمية مرتين في قلعة دمشق، وسحب منه حق إصدار الفتوى، كما منع من الكتابة في آخر أيامه حتى مات في سجنه.

على مستوى السجال السني - الشيعي، تقدم مناظرات العلامة ابن المطهر الحلي (ت 726هـ) في كتابه منهاج الكرامة في معرفة الإمامة، ومناظرات الإمام ابن تيمية (ت 728هـ) في ردّه على الأول في منهاج السنّة النبوية في نقض كلام الشيعة والقدرية مثلاً حاداً لنمط من السجال المندرج في صراعات الدول القائمة آنذاك. فالعلامة الحلي كان مقرّباً من الإيلخان خدابنده (716هـ/ 1316م) أحد ملوك الإيلخانيين في إيران من أسرة جنكيزخان المغولي التي أسست ملكاً واسعاً امتد من المشرق العربي إلى إيران فالصين⁽⁴⁴⁾. وكان «خدابنده» قد أسلم وتشيع للإمامية وأمر بذكر الإمام علي في الخطبة وجعل من المذهب الإمامي مذهباً للدولة⁽⁴⁵⁾. وكان العلامة الحلي قد قدّم كتابه منهاج الكرامة إلى هذا السلطان ليكون كتاب دعوة لنشر الفكر الإمامي بين الناس.

في هذا الوقت كان الصراع على أشدّه بين السلطان الناصر المملوكي والسلطان خدابنده على السيطرة على مكة. وكان الإمام ابن تيمية آنذاك مقرّباً من السلطان الناصر. ولا شك في أنه في سياق صراع سلطنة المماليك ضد

(43) يقول المدافعون عن ابن تيمية إن هذه التهمة لفتت من الشيخ نصر المنبجي بسبب كتاب ورده من الإمام ابن تيمية ينكر عليه فيه أقوالاً في وحدة الوجود وينسب ذلك إلى الاتحاد الذي هو حقيقة الإلحاد. محمد بهجة البيطار، حياة شيخ الإسلام ابن تيمية، ط 2 (دمشق: المكتب الإسلامي للطباعة والنشر، 1972)، ص 40-41.

(44) لين بول، الدول الإسلامية، ج 1، ص 515.

وكان الضباط المماليك قد أوقفوا الزحف المغولي على مصر في عام 658هـ.

Laoust, *Les Schismes*, p. 257.

(45)

الامتداد الشيعي جاء وضع ابن تيمية لكتابه منهاج السنة الذي هو ردّ مباشر على منهاج الكرامة⁽⁴⁶⁾.

المتبّع للسجّال الذي اختصره الحافظ الذهبي (- 748هـ) في كتاب المتّقى يستوفيه هذا الاستخدام في الصراع الناشب بين فقيّهين، أسلحة الحديث وعلم الكلام والتفسير لدفاع كل واحد منهما عن موقفه. فالحلي يدافع عن أولوية الإمام علي وأحقّيته، وعصمة الأئمة الإثني عشر وغيبة الإمام، ووجوب اتباع مذهب الإمامية. وهو في ظل الغيبة يقر عملياً وضمناً بسلطان الأسرة الإيلخانية، فيتشكّل وفقاً لذلك مستويان من الشرعية: المستوى الأول: الشرعية الدينية التي يتم من خلالها انتظار الإمام المعصوم. والمستوى الثاني شرعية الأمر الواقع أو «الشرعية السياسية» حيث يتم الإقرار والاعتراف بسلطان - وفي حالة الحلي - يتم تأييد سلطان متغلّب هو خدابنده.

الحلي - في المستوى الثاني (السياسي) - لا يختلف عن ابن تيمية الذي يُقرّ ويعترف بسلطان متغلّب هو الناصر، أو بخلفاء «الضرورة» أمثال يزيد أو عبد الملك أو المنصور أو غيرهم. يقول ابن تيمية في رده على الحلي الذي يأخذ على أهل السنة مبايعتهم «أئمة مشغولين بالملك والمعاصي»: «كلام باطل فإن علماء أهل السنة المعروفين بالعلم عند أهل السنة متفقون على أنه لا يقتدى بأحد في معصية الله ولا يتخذ إماماً في ذلك، وإن أراد أن أهل السنة يستعينون بهؤلاء الملوك فيما يحتاج إليه في طاعة الله، ويعاونوهم على ما يفعلون من طاعة الله، فيقال له: إن كان اتخاذهم أئمة بهذا الاعتبار محلوراً فالإمامية أدخل منهم في ذلك...»⁽⁴⁷⁾.

(46) المصدر نفسه، ص 258.

(47) ورد في: البيطار، حياة شيخ الإسلام ابن تيمية، ص 142. ويشير ابن تيمية إلى موقف بعض فقهاء الإمامية من السلاطين البويهيين والإيلخانيين ويراها موقفاً شبيهاً بموقف فقهاء السنة حيال خلفاء وسلاطين «الضرورة».

وسيتترك هذا السجّال، على كل حال، مع غيره من السجلات القائمة في سياق الصراع السياسي آثارًا خطيرة في مستقبل العلاقة بين الدولة المملوكية وسلطاتها المحلية من ولاية وقضاة من جهة، والشيعية الإمامية من جهة أخرى، في بلاد الشام⁽⁴⁸⁾.

خلاصة

والخلاصة، أنه منذ التجريبتين الأوليين (البويهية والسلجوقية) وحتى عصر المماليك الذين استضافوا ورثة الخلافة العباسية في القاهرة، ارتسمت الخطوط التأسيسية لدولة سلطانية أضحت نموذجًا لمن سيأتي بعدها.

نقل الاجتهاد الفقهي الذي قدّمه الماوردي تأسيسًا على تجربة إمارة المستولي، مستوى القول بتحول الخلافة إلى ملك - وهو قول الفقهاء السنة القدامى - إلى مستوى القول باستيعاب الملك - الخلافة المؤسسة السلطانية السياسية⁽⁴⁹⁾.

أما الدين، فلم يعد الخليفة الذي سيحتضنه السلاطين السلاجقة ثم السلاطين المماليك بقادر على تمثيله، وهو لم يكن كذلك على كل حال، إبان قوة الخلفاء الأمويين والعباسيين. ذلك أن الإسلام المساواتي والمنفتح انفتاحًا كاملاً على المجتمع عبر القرآن وعبر العملية التعليمية التي هي جزء لا يتجزأ من الدعوة والعبادة، استمر يحمل في صور تمثلاته لدى الناس،

(48) منعت السلطات المملوكية تعليم ونشر عقائد الشيعة علنًا، كما منعت المجاهرة بالمذهب، وينقل صالح بن يحيى أمرًا من السلطان المملوكي في عام 764هـ بمنع المذهب وملاحقة أتباعه في بلاد الشام؛ صالح بن يحيى، أخبار السلف الصالح، ص 195. كما تعرّض بعض فقهاء الإمامية إلى التنصيف والإعدام، ومنهم: حسن السكاكيني (744هـ/1342م) وعلي الماريداني (755هـ/1355م) اللذان قُتلا في دمشق. انظر: Laoust, *Les Shismes*, p. 259.

ومن أبرز فقهاء الإمامية الذين قتلوا: محمد بن مكي الجزيني (734-786هـ) المعروف بالشهيد الأول، راجع الفصل الرابع من هذا الكتاب.

(49) قارن بذلك: السيد، «الدين والدولة: إشكالية الوعي التاريخي»، الحوار، ص 41-42.

اجتهادات وتأويلات وتفسيرات تطل في جملة ما تطله المستوى السياسي، أي سياسة السلطان، وإن تستر هذا الأخير بمؤسسة الخلافة التاريخية. من هنا صعوبة أن يصبح اجتهاد الدولة أو مذهبها هو الإسلام بحد ذاته أو كاملاً. ففي مواجهة المذهب «الرسمي» للدولة، تقوم مذاهب المعارضة في المجتمع، أو تبرز احتمالات قيامها بشكل دوري. وهذه الأخيرة تصدر عن الفقهاء الذين يختصون بالتفسير والحديث والفقه وعلم الكلام، أي بكلمة بعلم الدين.

هؤلاء، وإن كان كثير منهم قد خدم الدولة السلطانية على غرار ما فعل الماوردي، إلا أنهم كانوا يميلون ويتجهون إلى تجريد الدولة السلطانية من الوازع الديني ووصف وازعها بالوازع «السلطاني» أو «العصباني» على غرار ما كان يرى ابن خلدون⁽⁵⁰⁾، حتى كان وصف المقرئ لرؤية الناس في زمانه يميزون بين حكم الشرع وحكم السياسة؛ وبأن «الشريعة هي ما شرع الله من الدين وأمر به كالصلاة والصيام والحج وسائر أعمال البر، والسياسة هي القانون الموضوع لرعاية الآداب والمصالح وانتظام الأحوال»، وصولاً إلى الاعتراف بأمر واقع هو نوع من فصل الدين عن الدولة⁽⁵¹⁾.

إلا أن محنة الفقهاء ظلت تكمن كما هي مخاوف السلاطين أيضاً، في هذا التجاذب الذي يمثله حقل الدين بين الطرفين. فالسلطان يحتاج إلى فقهاء كي «تتقوى العصية بالدعوة»، كما كان يقول ابن خلدون. ولكن بعضاً من الفقهاء يبقى، مع هذا، مشدوداً إلى المجتمع، وإلى «سلطان القرآن» حتى ولو كان مكرماً من «سلطان الدنيا».

أولست هذه، هي محنة ابن تيمية في علاقته بالسلطان، عندما يحرص هذا الفقيه على التطابق بين الدولة والأمة - والتطابق بين السياسة والشرع، فتتولد على ذلك علاقة صراعية داخلية متجاذبة بين الفقيه الذي يرى الدولة

(50) ابن خلدون، المقدمة، ص 211.

(51) راجع توسيماً لهذه الناحية في: السيد، «الدين والدولة: إشكالية الوعي التاريخي»،

ص 45-46.

«ضرورية»، ولكنه يحاول تجاوز سلطانتها من خلال جمعه بين تمثيل الجماعة والشرعية، وبين السلطان الذي يرى الفقيه حاجة سياسية، ولكن مع الحذر في أن تتحوّل الحاجة إلى سلطان بديل؟ أوليست هي محتته أيضًا عندما يؤدي الحرص على التطابق إلى نفي التعدد والاختلاف الفكري، فيوصل إلى «التكفير» و«الانتهام»...

سبق لنظام الملك، وزير السلطان السلجوقي - ملكشاه - أن حاول أن يحل هذا الإشكال بين الفقيه والسلطان، بنقل نظريات الماوردي في توزيع مراتب السلطة إلى الحيز العملي والإداري والمؤسساتي وإلى حماية هذا التوزيع عن طريق أيديولوجية التعليم الواحدة، فلم تنجح محاولته في التوحيد، على الرغم من إنجازاتها المؤسسية العظيمة، كما لم تنجح محاولة التوليف التي قام بها الغزالي في حينه، على الرغم من اتساقها ونبيل هدفها.

هكذا، تأسيسًا على التجربة البويهية في الدولة التي عاصرها ذكر الماوردي فاستخلص نتائج تحولات الأمر الواقع فيها، وتأسيسًا أيضًا على التجربة السلجوقية التي أدّى فيها نظام الملك دورًا رياديًا في التنظيم والإدارة، تشكّل نموذج «الدولة السلطانية» حملت شرعيتها من خلال مهمات «الأمير المستولي»، ولا سيما في مجال تجنيد الجنود وحماية الثغور وحملت انتسابها إلى الشريعة من خلال دور الفقهاء فيها في مجال القضاء والتعليم. وتقلّص أمر الاستخدام الرمزي للخلافة والإمامة، وكان أن حلّت مكان شرعية الخلافة التي كان يحتاجها السلطان لانتزاع العهد والتفويض، شرعية الأمر الواقع في المهمات السلطانية في المجتمع الإسلامي⁽⁵²⁾ وشرعية

(52) أوصل هذا الواقع بعض الفقهاء إلى الحديث عن «طريق ثالث تنعقد به البيعة القهرية»، فيقول بدر الدين ابن جماعة (639-733هـ) معبرًا عن واقع الحال في السلطنة المملوكية «وأما الطريق الثالث الذي تنعقد به البيعة القهرية، فهو قهر صاحب الشوكة، فإن خلا الوقت عن إمام فتصدى لها من هو ليس من أهلها، وقهر الناس بشوكته وجنوده بغير بيعة أو استخلاف، انعقدت بيعته ولزمت طاعته ليتنظم شمل المسلمين وتجمع كلمتهم ولا يقدح في ذلك كونه جاهلًا أو فاسقًا في الأصلح. وإذا انعقدت الإمامة بالشوكة والغلبة لواحد، ثم قام آخر فقهر الآخر بشوكته وجنوده انعزل الأول وصار الثاني إمامًا لما قدّمناه من مصلحة المسلمين وجمع كلمتهم» بدر الدين بن جماعة، =

الهيئات الدينية التي تضيف على السلطنة الطابع الديني الذي تحتاجه.

قطعت هذه العملية التاريخية أشواطاً ومراحل، حتى اكتملت وتبلورت في تجربتين سلطانتين متأخرتين: التجربة العثمانية والتجربة الصفوية، فكلتاهما تستمد من تجربتين البويهية والسلجوقية في بناء الدولة، عناصر التاريخ من الوجهة الأيديولوجية، وعناصر التشكل الإداري - السياسي من الوجهة المؤسساتية وإن اختلف العنوان المذهبي بالنسبة إلى كل منهما.

= تقرير الأحكام في تدبير أهل الإسلام، تحقيق هانز كوفلر، مجلة إسلاميكا (الألمانية)، المجلد الرابع (1932)، ص 357.

الفصل الثاني

في نشأة الدولتين العثمانية والصفوية وصراعهما

أولاً: لمحة تاريخية

كان العثمانيون من بين تلك القبائل التركية التي حملت لواء مقاتلة البيزنطيين في بلاد الأناضول، في ظل استمرارية إمارة سلاجقة الروم⁽¹⁾ في أسية الصغرى، وفي سياق تشكل «إمارات الغزو» فيها من جماعات طرق الصوفية «والفتوة» التي اختارت الإقامة في مناطق الثغور البيزنطية، بداعي الجهاد والغزو.

ثمة روايتان في شأن تأسيس السلطنة العثمانية، يتداولهما مؤرخو المرحلة العثمانية، وكلتاهما ترمز إلى دلالة ذات معنى في طبيعة نشأة الدولة ودورها التاريخي.

الرواية الأولى: تجعل من أرطغرل، شيخ قبيلة قايي، ومن ابنه عثمان، يعملان في خدمة علاء الدين الثاني السلجوقي، سلطان قونية الذي أقطعهما أرضاً عند سكود قبالة البيزنطيين وترك لهما حرية التوسع على حساب هؤلاء. فلما مات علاء الدين السلجوقي استولى على الإمارة عثمان، فكانت إمارة هذا الأخير استمراراً لإمارة سلاجقة الروم.

(1) في أثر وفاة ملكشاه (485هـ/1092م)، دب الخلاف بين ورثته، فانقسمت السلطنة ذات الأصل الواحد المتمركز في خراسان، إلى فروع: سلاجقة كرمان والعراق وسورية والأناضول. وانقرض بعض هذه الفروع في العراق وخراسان وكرمان وحل محلهم الخوارزميون.. وقامت مقام السلاجقة في أذربيجان وفارس والجزيرة وديار بكر دول أسسها الأتابكة قواد السلاجقة الأوليين. أما سلاجقة الأناضول فهم سلاجقة الروم ويدعون أيضاً سلاجقة قونية، مؤسس هذه الأسرة هو سليمان الأول الذي توفي في عام 470هـ/1077م، وجاء من بعده سبعة عشر سلطاناً حكموا في قونية أحياناً وفي سيواس أحياناً أخرى، وقد خلفتهم الإمارات التركمانية (ملوك الطوائف) ثم العثمانيون. ستانلي لين بول، الدول الإسلامية، ترجمة محمد صبحي فرزات، 2 ج (دمشق: مطبعة الملامح، 1974)، ص 313-314.

والرواية الثانية: تجعل من عثمان أحد أمراء الأتراك. وقد صاهر شيخًا من مشايخ طرق الصوفية المرابطة في تلك الثغور. فسلمه هذا الشيخ - اده بالي - وفقًا لتفسيره لحلم قصه عليه عثمان⁽²⁾، «منطقة الجهاد والسيف بوصفه غازيًا» (أي مجاهدًا في سبيل الله). وكان السلاطين العثمانيون في استنبول في ما بعد يُقلدون سيف عثمان من إمام جامع أبي أيوب على القرن الذهبي⁽³⁾.

ما لبث أن أصبحت إمارة عثمان مركز استقطاب للمجاهدين والغزاة في آسية الصغرى و«جماعات الصنّاع والتجار المنظمة على غرار طرق الصوفية» حيث خدمت هذه الجماعات المحاربين باستثمار غنائمهم.

مهما يكن من أمر الدقة التاريخية في الروایتين، فإن دلالتهما الرمزية ذات معنى تاريخي يشير إلى السياق والوظيفة وطبيعة النشأة والتأسيس ووجهة الاستمرارية.

فالسّياق التاريخي هو سياق الامتداد السلطاني السلجوقي في أسرة بني عثمان؛ وطبيعة النشأة في «منطقة الجهاد» والغزو وعلى قاعدة تلك العلاقة الثنائية بين الأمير المجاهد والشيخ المبايع، تشير بوضوح إلى دور وظيفي للعلاقة بين السياسة والدين، بين الغزو بما هو عملية استراتيجية اقتصادية وعسكرية، والجهاد بما هو عملية دينية وإيمانية. وكل هذا تحمله عصبية تركية قوية تفيد من بنيتها القبلية، الرعوية والعسكرية المتماسكة.

في حوالى عام 1290م، ومع «الغازي عثمان» بدأ الأتراك العثمانيون أولى فتوحاتهم على حساب البيزنطيين. وتابع السلطان أورخان (ت 1359م) تحت راية «الجهاد» فتوحات والده، فاحتل بروسه (في عام 1326م) ونيقية في عام 1330م وأصبح السلطان المسلم أول مرة طرفًا أساسيًا في الشؤون البلقانية.

(2) كارل بروكلمان، تاريخ الشعوب الإسلامية، ترجمة نيه أمين فارس ومنير البعلبكي (بيروت:

دار العلم للملايين، 1948؛ ط 8، 1979)، ص 408.

(3) المصدر نفسه، ص 409.

ولا يذكر أورشان إلا ويذكر أنه أرسى نواة التنظيم الأولى للدولة. ومع نهاية السلطان مراد (1389م) كان العثمانيون قد ثبتوا أقدامهم في كل أطراف بحر مرمرة. وتابع بايزيد (1403م) التوسع فسيطر على معظم أنحاء الأناضول وازداد نفوذه في البلقان حتى أنه استطاع أن يحصل من الإمبراطور (Basileus) للمسلمين في القسطنطينية على جامع ومحكمة وقاض.

من جانب آخر في الشرق الإيراني، وفي عام 735هـ/1334م، (أواخر عهد السلطان الناصر)، مات الشيخ صفي الدين الذي كان قد أسس في أردبيل من مقاطعة أذربيجان طريقة صوفية في ظل السلطة الإيلخانية. وكان أتباعه يلبسون قلائس حمراء، فسموا «القرل باش» «ذو الرؤوس الأحمر»، ثم ما لبث هؤلاء أن انضموا تحت زعامة الشيخ جنيد (898هـ/1488م) ثم الشيخ حيدر الصوفي (898هـ/1488م) وأخذوا بتنظيم الطريقة الأخوية تنظيمًا عسكريًا للدفاع أولاً، ثم استعدادًا للاستيلاء على السلطة⁽⁴⁾.

في حوالي عام 766هـ/1365م قام تيمورلنك التري؛ متذرعًا بالشرعية المغولية من جهة زوجته، بهجوم من سمرقند، فاحتل في عام 782هـ/1380م خراسان، وفي الأعوام التالية (1386-1378م) فارس، والعراق الشرقي وأذربيجان. وأضحت القوتان الأساسيتان في الشرق الإسلامي مهددتين: السلطنة المملوكية المنهكة بأوضاعها الداخلية المفككة، والسلطنة العثمانية الحديثة العهد.

في عام 795هـ/1392م، جدد تيمورلنك حملته، ولكن هذه المرة باتجاه الهند وروسيا. إلا أنه في عام 803هـ/1400م وبعد أن كان قد اجتاح جورجيا، وجه أنظاره نحو آسية الصغرى وسورية: فاحتل سيواس وملاطية،

(4) وتشكل «القرل باش» من مجموعة من القبائل التركمانية المقاتلة التي والت البيت الصفوي على أساس الانتماء إلى الطريقة الصوفية التي وضعها الشيخ صفي الدين فعرفت باسمه، وعلى أساس الانتماء إلى مذهب الإمامية كما سيتوضح ذلك في عهد إسماعيل، راجع: يدع محمد جمعة، الشاه عباس الكبير (بيروت: دار النهضة العربية، 1980)، ص 9.

ثم دخل سورية فاحتل حلب وحماه وحمص وبعبك ودمشق، حيث طالب فقهاء هذه المدينة الأخيرة بفتوى تجيز فتوحاته. ثم عاد إلى بغداد فهدم وحرق وقتل، وانعطف على العثمانيين فكان انتصاره الكاسح في أنقرة ثم احتلاله بروسه وأزمير (Smyrne) وبعدها عاد إلى سمرقند حيث مات في عام 807هـ/ 1405م.

لم يستطع خلفاؤه «التيموريون» في تأسيس دولة لا في الأطراف التي فتحت ولا في قلب إيران، حيث سيمهد فشلهم لنجاح المشروع الصفوي، كما سنرى.

أما من جهة العثمانيين، فلم تمض إحدى عشرة سنة على هزيمة أنقرة حتى استطاع السلطان محمد الأول أن يعيد إلى الدولة وحدتها. ثم جاءت انتصارات السلطان مراد الثاني (1421-1451م) على ملك هنغاريا تعطي السلطنة المتجددة قوة في التعامل مع القوى السياسية في الشرق الإسلامي والتي تتمثل بشكل أساسي بالإمارات التركامية في الأناضول، والتموريين في إيران، والمماليك في مصر. ثم جاء العمل الكبير الذي قام به السلطان محمد (1451-1481م) في فتح القسطنطينية بعد حصار دام شهرين، يفتح للعثمانيين مجال التقدم السريع في البلقان وأوروبا الشرقية، وكان سقوط القسطنطينية - الذي كان هدفًا إسلاميًا منذ الفتوحات الأولى - يعني بالنسبة إلى الشرق الإسلامي عامة حدثًا ذا وقع كبير في النفوس. ففي القاهرة المملوكية قامت احتفالات كبرى بمناسبة الحدث، ووصلت إليها بعثة عثمانية في تشرين الأول/ أكتوبر (1453م). ولكن وقع الحدث كان يعني، إضافة إلى ذلك، تنبيهًا للمماليك لقوة جيرانهم الذين تجاوزوهم من حيث الإمكانيات ومدى التمثيل للإسلام والمسلمين. وكان لا بد للمنافسة التي سبقت هذا الحدث والتي انحصرت في عهد قايتباي (1468-1495م) وبايزيد الثاني (1481-1512م) في أمور التدخل المتبادل في شؤون إمارتهما وولاياتهما في شمال سورية، من أن تتحول إلى صراع مصيري. خصوصًا بعد أن برزت قوة ثالثة في إيران تطمح في التوسع شرقًا، هي قوة الشاه إسماعيل الصفوي.

مع دخول الشاه إسماعيل (930هـ/ 1524م) المسرح السياسي في إيران اتجه الوضع نحو مزيد من التعقيد والخطورة في العلاقات بين الدول الثلاث في العالم الإسلامي (المماليك والعثمانيون والصفويون). إذ حاول الشاه إسماعيل أن ينشئ - على غرار ما فعل تيمورلنك، ولكن باسم الشيعة - مملكة إسلامية واسعة. وإذ قدّم نفسه واحدًا من سلالة الإمام موسى الكاظم - الإمام السابع للإثني عشرية - كان يطمح أن يوحد حول شخصه الفرس والأتراك والمغول والعرب. وهذه مهمة كان الخليفة العباسي - وهو الآن بلا سلطة حقيقية وبلا نفوذ يذكر - قد فشل فيها. ثم إن الإمامية الإثني عشرية، وفقًا للصيغة السجالية التي قدّمتها مدرسة الحلّي في مواجهة السنية، كانت مؤهلة لجمع كل الذين اكتسبوا للشّيعة بشى صورته، والذين تجمعهم صورة تقديس مشتركة لآل البيت ومعاناة الاضطهاد والملاحقة عبر عصور مختلفة.

وهكذا ففي عام (907هـ/ 1501م)، شاعت أخبار في دمشق أن الشاه إسماعيل، وبعد أن استولى على «بلاد تيمور» وقضى على دولة التيموريين في إيران، يتهيأ لاجتياح سورية. وبالفعل، في عام 908هـ/ 1502م كان الشاه إسماعيل قد أصبح سيّد شروان وأذربيجان والعراق وفارس. وفي عام 913هـ/ 1507م احتل الشاه إسماعيل ديار بكر وقسمًا من كردستان. وفي العام التالي دخل الشاه بغداد وبنى قبةً على ضريح الإمام موسى الكاظم، وهدم ضريح أبي حنيفة وقتل بعضًا من علماء المدينة وسكانها.

1- رد الفعل العثماني

كانت الدعوة الشيعية قد بدأت بالانتشار بين القبائل التركمانية في آسية الصغرى وفي مناطق الحدود في طوروس التي كان يتنازعها العثمانيون والمماليك. فكان لا بد للسلطان العثماني (بايزيد الثاني) من أن يتحرك في مواجهة هذا التوسع. فجرّد حملة على المورة وأبعد إليها قسمًا من شيعة آسية الصغرى. وفي عام 917هـ/ 1511م واجه بايزيد ثورة شيعية في الأناضول حيث اجتاحت الثوار كوتاهية وتوجّهوا لاحتلال بروصة (بورصة). غير أن القوة العثمانية

تمكنت من ضرب الثورة وقتل زعيمها الشاه «قولي». وتوفي بايزيد بعدها بعام (918هـ/1512م).

تابع خلفه السلطان سليم الأول (927هـ/1520م) عملية التصدي للشاه إسماعيل، حتى تمكن من إحراز انتصاره الكاسح على الشاه في معركة تشالديران، حيث احتل السلطان تبريز عاصمة الشاه، واستعاد كردستان وديار بكر.

لم يعد أمام السلطان سليم، وقد انتصر على القوة الصفوية، إلا العودة للالتفاف على سورية «المملوكية»، حيث كان السلطان المملوكي قانصوه الغوري قد وقف موقف المتفرج من الصراع العثماني - الصفوي، إن لم يكن موقف المهادن للشاه. وفي 24 نيسان/أبريل 1516 كان قانصوه الغوري قد توجه على رأس جيشه وبرفقة الخليفة المتوكل والقضاة الأربعة، نحو شمال سورية لملاقاة السلطان سليم. وكانت النتيجة، كما هو معروف، مقتله في معركة مرج دابق شمال حلب، ثم احتلال السلطان سليم المدينة. وفي 22 أيلول/سبتمبر 1516 وصل السلطان إلى مدينة دمشق فاستقبله وفد من أعيان المدينة لتسليمه إياها. وفي دمشق، بنى السلطان سليم مسجدًا على ضريح الشيخ ابن عربي وعين قاضيًا شافعيًا على المدينة وأبقى عليها واليًا مملوكيًا سبق أن انحاز إليه هو جان بُردِي الغزالي.

أما فتح مصر، فكان أكثر دموية. إذ عزم طومان باي، خليفة قانصوه الغوري على متابعة الحرب ضد السلطان العثماني؛ غير أن القوات العثمانية أحرزت انتصارها في الريدانية، قرب القاهرة، واحتلت المدينة وانسحب طومان باي لينظم المقاومة من جديد في شوارع القاهرة. غير أن المقاومة فشلت، وقبض عليه في الجيزة وأعدم في 12 نيسان/أبريل 1517.

2- رواية تنازل الخليفة العباسي

كان السلطان سليم قد أسر آخر الخلفاء العباسيين المتوكل في معركة مرج دابق، فأعادته إلى القاهرة وبقي فيها حتى وفاته في عام 1543.

هنا يُثير التاريخ العثماني المتأخر خبرًا مفاده أن الخليفة العباسي المتوكل تنازل عن الخلافة للسلطان سليم. والواقع أن هذه الرواية لا تصمد أمام النقد التاريخي، فهي من جهة لم تُذكر في الكتابات التاريخية المعاصرة للفتح العثماني لمصر⁽⁵⁾، وهي من جهة أخرى وضعت وبدأت بالشيوع في أواخر القرن الثامن عشر، أي في فترة ضعف الدولة العثمانية وحاجة هذه الأخيرة إلى إثبات وجودها وتمثيلها للمسلمين من خلال مؤسسة الخلافة. وهذا الأمر سيتأكد أكثر فأكثر في أواخر القرن التاسع عشر، في عهد السلطان عبد الحميد الثاني.

أما في عهد السلطان سليم وخلفائه في القرنين السادس عشر والسابع عشر الميلاديين، فلم يكن ثمة حاجة إلى هذا «التنازل». فمنذ سقوط بغداد، واستحضار بيرس معه إلى القاهرة أحد رموز الخلافة العباسية بعد معركة عين جالوت لم يعد لمؤسسة الخلافة أي دور يذكر مع وجود سلطنة قوية. فهذه الأخيرة استعاضت عن مؤسسة الخلافة بدور الفقهاء والسلاطين العثمانيين الأقوياء الذين قاموا ونجحوا بالفتوحات الكبرى باسم الإسلام. وهؤلاء لم يجدوا حرجًا، وعلى الرغم من عدم تحذّرهم من أصل قرشي - (وهو شرط ارتآه جمهور الفقهاء للإمامة) - في التلقب باللقاب الخليفة⁽⁶⁾.

في حالة السلطان سليم، فإن هذا الأخير بعد انتصاره على الشاه إسماعيل والمماليك معًا، أصبح بلا منازع، السيد الأقوى في العالم الإسلامي السني، إن لم يكن الوريث «الشرعي» لخلافة الأمر الواقع. وكانت ألقابه وأبرزها «حامي الحرمين» تشير إلى دور ديني في السياسة استكمل مع الفتح العثماني لبلاد العرب، الدور الذي قامت به السلطنة «كإمارة جهاد» في آسيا الصغرى وأوروبا الشرقية، وتكامل مع الطابع الصوفي الذي اصطبغ به اجتماعها منذ مرحلة

(5) راجع نقدًا تاريخيًا لهذه الرواية في: أسد رستم، «السلطان سليم والخلافة»، في: آراء وأبحاث (بيروت: منشورات الجامعة اللبنانية، 1976)، ص 16-17.

(6) قارن بذلك، عبد العزيز الشناوي، الدولة العثمانية دولة إسلامية مفترى عليها، ج 1 (القاهرة: جامعة القاهرة، 1980)، ص 344.

التأسيس، والذي توجّه السلطان في المسجد الذي بناه على ضريح ابن عربي في دمشق. وكل هذا، سيّتلور في قيام «مؤسسة دينية» ستأخذ بدورها طابعاً تنظيمياً سلطوياً إلى جانب الهيئة القائمة الحاكمة والمعروفة بأهل السيف، كما سترى بدءاً من عهد السلطان سليمان «القانوني».

أما وقد أصبح العثمانيون أسياداً لسورية ومصر ومعترفاً بهم في البلاد العربية التي سادوها «كحماة للأماكن المقدسة»، وشهدوا اسمهم يذكره شريف مكة في خطبة الجمعة، فقد تابعوا توسيع وتثبيت فتوحاتهم في المتوسط والبلقان. فمن خلال الأخوين عروج وبربروسا، ظهر العثمانيون في شمال أفريقيا، إذ احتل عروج الجزائر ثم تلمسان وتونس. وبينما كان السلطان سليم يستعد لغزو رودس توفي في 20 أيلول/ سبتمبر 1520م.

تابع السلطان سليمان (المعروف بالقانوني) خطوات الفتح والتنظيم. فاستولى على بلغراد في عام 1521م، وروُدس في عام 1522، وهزم المجرين في عام 1526، وحاصر فيينا في أيلول/ سبتمبر - تشرين الأول/ أكتوبر 1529. ومن جهة شمال أفريقيا، تصدّى خير الدين للأسبان ومنعهم من احتلال الجزائر، وسعى للوصول إلى تونس.

وبذلك أصبحت السلطنة العثمانية إحدى أكبر الكيانات السياسية في الإسلام، والأقوى من بين كل الدول التي توزعت العالم الإسلامي آنذاك.

3- ماذا عن الصفويين؟

كان الشاه إسماعيل قد استطاع توحيد البلاد الإيرانية مستفيداً من حالة الاضطراب والفراغ التي عاشتها البلاد في حقبتين متتاليتين: الحقبة الإيلخانية (المغول)، والحقبة التيمورية حيث تصارعت القبائل التركمانية في ما بينها صراعاً جزأً البلاد إلى مقاطعات وإمارات. وكان هذا الواقع يشجع دعوات التصوف والزهد⁽⁷⁾. وكانت الطريقة الصفوية التي أسسها صفي الدين قد

(7) قارن بذلك: جمعة، الشاه عباس الكبير، ص 10.

التحمت مع دعوة التشيع، وأصبح لها دعاة وأتباع ينشرونها في أنحاء البلاد حتى وصلت الدعوة إلى مناطق الأناضول داخل النفوذ العثماني. فلما قام إسماعيل بحركته السياسية العسكرية، استطاع أن يخضع لسلطانة في فترة وجيزة «أذربيجان وفارس وكرمان وخوزستان ومأزندران واستراباد ولاهيجان وكل أنحاء جيلان وكذلك مدينة يزد». ثم مدّ سلطان دولته إلى بغداد والأماكن المقدسة في العراق.

فلما احتل السلطان سليم «تبريز» العاصمة الصفوية، انسحب إسماعيل، ولكن لم يدم بقاء القوات العثمانية فيها غير ستة أيام. إذ انسحب العثمانيون معطين الأولوية الاستراتيجية في المواجهة للجهة الأوروبية الغربية وللجهة الجنوبية في سورية ومصر. وقد يكون لهذا الالتفاف العثماني أسبابه الاستراتيجية والدينية. إذ عبر السيطرة على الجانب العربي - الإسلامي (السنّي) يمكن تكوين جبهة محصنة يتم من خلالها إيقاف التوسع الصفوي، وإبراز الدور الديني للقوة العثمانية الحامية للعالم الإسلامي، كما لاحظنا في سلوك السلطان سليم وتدابيره.

مهما يكن الأمر، فإن انسحاب العثمانيين السريع من تبريز، كان يعني أيضًا أن الخطر الصفوي لم يُقَضَّ عليه. إذ عاد الشاه إسماعيل إلى العاصمة، ولكنه ما لبث أن توفي وله من العمر ثمانية وثلاثون عامًا (ت 930هـ/ 4251م) ليتسلم الملك ابنه طهماسب (1524-1576م). وتابع الشاه الجديد خطوات بناء الدولة عسكريًا وإداريًا ودينيًا. ولم يكن الصراع الصفوي - العثماني قد انتهى بانسحاب العثمانيين من تبريز. فبغداد كانت لا تزال بأيدي الصفويين وهي عاصمة الخلافة العباسية، وفيها قبر أبي حنيفة، مؤسس المذهب الرسمي للدولة العثمانية.

لا شك في أن الصراع العثماني - الصفوي لم يكن دينيًا - مذهبيًا صرفًا. فثمة دولتان تقدّمان نفسيهما دولتين إسلاميتين، تتصارعان على السيطرة على

العالم الإسلامي انطلاقاً من دوافع استراتيجية وسياسية ونظام مصالح⁽⁸⁾. لكن التأكيد المذهبي على انتماء كل دولة كان يعطي لأهلها ولقواها دفعةً أيديولوجية وعقائدية في الصراع، ويقدم لكل منهما أسلحة في استخدام الفرق الإسلامية وذاكرة هذه الأخيرة في تبرير المعارك والحشد لها.

هكذا عاد الصراع فتجدد في عام 1534 م بناءً على مبادرة من السلطان سليمان «القانوني» استهدفت الاستيلاء على تبريز وبغداد. ووفقاً لهذه الخطة احتل الصدر الأعظم العثماني (إبراهيم باشا) تبريز في تموز/ يوليو من العام نفسه ليدخلها السلطان مرتين في ما بعد. ومن تبريز زحف الجيش العثماني على بغداد حيث لم يجد مقاومة تذكر. ودخل السلطان سليمان بغداد في 30 تشرين الثاني/ نوفمبر 1534 م بموكب مهيب. ولم يتأخر في استخدام رمزية عاصمة الخلافة العباسية في السياسة، فأعاد بناء مقام أبي حنيفة مع جامع ومدرسته، وبنى قبة الشيخ عبد القادر الجيلاني. كما أنه بادر إلى انتزاع ورقة احترام مقامات أئمة أهل البيت من أيدي الصفويين فزار الأماكن الشيعية المقدسة في بغداد والنجف والكوفة وكربلاء مشيراً إلى موقف توحيدي واستيعابي ميّزه من سلفه السلطان سليم.

في هذا الوقت كان الشاه طهماسب ينجح في احتواء قسم من هجمات الجيش العثماني. أما سليمان فقد عاد من بغداد إلى تبريز من دون التمكن من خوض معارك حاسمة مع القوات الصفوية فعاد إلى اسطنبول في 17 كانون الثاني/ يناير 1536.

جدّد سليمان حملته في عام 1548 م. ولكن هذه الحملة لم تُسفر عن أي نتيجة، بل يمكن القول إنها فشلت وانكفأ سليمان إلى ديار بكر حيث أمضى الشتاء في حلب ليعود إلى اسطنبول في كانون الثاني/ يناير 1549 م. بينما كانت قوات الصفويين في هذا الوقت تجوب مناطق الحدود في الأناضول الشرقي.

ثم قامت حملة عثمانية ثالثة في عام 1553 م، تميزت ببعض الانتصارات

(8) انظر نهاية الفصل الحالي.

وأدت في عام 1555م إلى عقد معاهدة بين الطرفين، قضت بإنهاء حالة الحرب بينهما (معاهدة أساسية). لكن الحرب تجددت في عام 1568 في عهد سليم الثاني لتفتح على مرحلة سلم مؤقتة كان من أسبابها صعوبات مرّ بها السلطان العثماني في اليمن. إذ طرد الزيديون فيها الحاميات العثمانية مما اضطر إلى تجديد الحملة عليها بين عامي 1568 و1570.

في عهد مراد الثالث (1574-1595م) انفجرت الحرب من جديد غداة تسلّم الشاه إسماعيل الثاني الحكم (1576-1585م). إذ استغل السلطان ضعف الشاه فبادر إلى تنظيم حملات متتالية بقيادة وزرائه: لالا باشا وسنان باشا وعثمان باشا. وتركزت هذه الحملات على جورجيا وتبريز ونجحت في فرض معاهدة على الصفويين وقعت في أول عهد الشاه عباس الأول (المعروف بالكبير)، (في 12 آذار/ مارس 1590). ونصّت هذه المعاهدة على أن جورجيا وشروان وكاراباغ (Qara-Bagh) وتبريز ولورستان (Luristan) هي مناطق للعثمانيين. كما التزم الصفويون بموجبها بعدم التشهير بالخلفاء الثلاثة الأول، وهو تقليد كان قد جرى عليه الصفويون منذ عهد الشاه إسماعيل الأول.

غير أن هذه المعاهدة التي قبلها الشاه عباس في السنوات الأولى من حكمه على مضض، كانت بالنسبة إلى رجل قوي ويطمح في استكمال بناء الدولة وتقويتها أمرًا مذلًا لا يطاق. وهو إذ تعايش سلميًا مع العثمانيين فترة من الزمن - في عهد السلطان محمد الثالث (1593-1603) - فإنما فعل ذلك لأنه كان منشغلًا في حروبه في الشرق، ضد الأوزبك، والقبائل التركمانية المتمردة، ولأنه كان يريد كسب الوقت لإعادة بناء جيشه وتنظيم دولته.

لذلك، في عام 1603 باشر الشاه عباس بقتال العثمانيين من دون إعلان للحرب مستفيدًا من صعوبات داخلية مرّت بها الدولة العثمانية، ومن عجز السلاطين الذين كانوا يتعرّضون لمؤامرات انقلابية من حولهم.

في 9 أيلول/ سبتمبر 1605 أحرز الشاه عباس انتصارًا كاسحًا على السلطان أحمد الأول (1603-1617م) في سالماس (Salmas) في أذربيجان،

وفي عام 1618 عقد مع العثمانيين معاهدة أعيدت بموجبها كما كانت عليه في عهد السلطان سليم. في حين أن بغداد والأماكن الشيعية المقدسة في العراق بقيت بيد العثمانيين.

مرّت الأسرة العثمانية الحاكمة باضطرابات أرهقت السلطنة وهذّدت وحدتها: انقلاب على السلطان عثمان أدى إلى مقتله، تعيين مصطفى الأول ثم الانقلاب عليه (1623م)، ثم تعيين مراد الرابع الذي واجه منذ البداية تحركات الأمراء المحليين في لبنان وسورية، وكان من أهمها وأخطرها حركة الأمير فخر الدين المعني الذي تحالف مع المدن الإيطالية للتوسع في إمارته وتقوية موقعه.

في هذه الأثناء أمسك الشاه عباس بزمam المبادرة من جديد. ففي عام 1623 انتزع بغداد من العثمانيين، واجتاح الموصل وديار بكر. وفي بغداد ارتكب أعمالاً دموية حيال السكّان السنة وهدم من جديد مقام أبي حنيفة ومقامات أخرى. وبذلت محاولتان عثمانيتان لاستعادة بغداد في عام 1626 وفي عام 1630 ولكنهما فشلتا.

غير أن ثمة عوامل جديدة ما لبثت أن عدّلت الموقف. فقد توفي الشاه عباس، وتسلم السلطة الشاه صافي (1628-1642م) فواجه هذا الأخير اضطرابات قامت في خراسان. وكان السلطان العثماني مراد الرابع قد نجح في تثبيت الأمن في بلاد الشام بعد قضائه على حركة فخر الدين المعني، فوضع أمامه هدفاً محدداً هو محاربة الصفويين من خلال محاربة الشيعة. ومن أجل هذا الهدف استحصل على فتوى من شيخ الإسلام نوح أفندي بن أحمد زاده، تجيز قتال الشيعة باعتبارهم «روافض». وتقول هذه الفتوى «إن هؤلاء الروافض هم عصاة وفاسق مرتكبو كبائر»⁽⁹⁾.

ووفقاً لخطة جهّز السلطان مراد الرابع في عام 1635 حملة استولى فيها على مدينتي تبريز وأريوان (Eriwan). غير أن الصفويين استطاعوا أن يستعيدوا

(9) وردت الفتوى في: Henri Laoust, *Les Schismes dans l'Islam: Introduction à une étude de la religion musulmane* (Paris: Payot, 1977), p. 295.

ما خسروه. وفي عام 1638 جهّز مراد الرابع حملة ثانية نجحت في احتلال بغداد، وأدت إلى عقد معاهدة اعتبرت فيها بغداد مدينةً عثمانية و«أريوان» مدينة صفوية.

الملاحظ أن الوضع في العلاقات بين الدولتين اتجه، بعد هذا التاريخ، إلى حالة من السلم أو الاستكانة. ولم يكن سبب هذا النزوع إلى السلم الإرادات العثمانية أو الصفوية الساعية إليه، وإنما العجز والضعف اللذان كانت تسير نحوهما الدولتان. فبعد مراد الرابع بدأ التقهقر في أوضاع الدولة العثمانية وانشغلت هذه الأخيرة في سلسلة من المشكلات البلقانية. وبدا الشاهات الصفويون اللاحقون عاجزين عن الاستمرار في حرب استنزافية مع العثمانيين. فالشاه عباس الثاني (1642-1666) الذي انشغل في معالجة اضطرابات داخلية في إيران، أقام علاقات سلمية معهم. وكذلك فعل ابنه الشاه صافي الثاني (1666-1694م). ومع الشاه السلطان حسين (1694-1722) استمرت حال السلم بين الدولتين، ولكن الحوادث ستمر في عهده بانعطاف جديد، فالشاه حسين أعطى للفقهاء الشيعة دورًا نافذًا لم يعطهم إياه أسلافه إلى تلك الدرجة الكبيرة، وأكد أكثر من غيره وحدانية المذهب الشيعي للدولة.

من خلال هذه السياسة بدأت صعوبات جديدة بالبروز. وأتت هذه المرة من جهة إقليم قندهار (Qandahar)، هذا الإقليم الذي كانت تتنازعه الهند وإيران. وكانت تقطنه قبائل أفغانية بقيت، على الرغم من التحولات المذهبية في إيران، سنيّة المذهب. وكان أحد زعماء هذه القبائل المير (Mir Wais) على اتصال بسلطان دلهي لاتخاذ مواقف معارضة «للهيمنة الفارسية». ويذكر أن هذا الزعيم قام بالحج في أحد الأعوام فعدا ومعه فتاوى توجب محاربة الشيعة. واستطاع هذا الزعيم أن يحتفظ بإقليم قندهار مستقلًا عن الحكم الصفوي حتى مماته في عام 1715م. ثم جاء بعده ابنه محمود الذي انتقل في صراعه مع الصفويين إلى مرحلة الهجوم. ففي عام 1722 أنزل بالصفويين هزيمة كبيرة في ضواحي أصفهان وحاصر المدينة التي ضربها الجوع حتى أجبر الشاه السلطان حسين أن يتنازل عن العرش لمصلحة محمود في عام (1135هـ/1722م). في هذا

الوقت كان ابن الشاه حسين، طهماسب الثاني الذي نجح في الهروب مع مئات من الفرسان، يجهد في أن يعيد تجميع أنصاره في قزوین وتفليس ومازندران بدعم من فتح علي خان - زعيم القاجار - ونادر خان (نادرشاه مستقبلاً)، من قبيلة الأفشار.

عاد العثمانيون فتحركوا في هذه الأحوال الجديدة. فاحتل السلطان أحمد الثالث جورجيا وأريوان وشروان وأذربيجان، وجعل منها ولايات عثمانية جديدة. وأنقذ الوضع هذه المرة نادر خان الذي عيّنه طهماسب الثاني قائداً للقوات الصفوية فتمكن من محاربة القبائل الأفغانية من جهة والقوات العثمانية من جهة ثانية. واستطاع نادر خان أن يعيد إقليم قندهار، كما استطاع أن يستعيد معظم المناطق التي احتلها العثمانيون، وكافأه الشاه طهماسب الثاني بتلقيه سلطاناً وبتعيينه حاكماً على خراسان وسجستان وكرمان ومازندران. وبذلك خرج نادر خان المنتصر الكبير من هذه الحوادث كلها.

غير أن الصراع مع العثمانيين عاد فتجدد، إذ مع مجيء السلطان محمود الأول العثماني (1730-1754) الذي جاءت به الانكشارية بدعم من «الفقهاء» بادر الشاه طهماسب الثاني الصفوي في البدء بالمعارك. غير أن الحظ لم يحالفه، إذ استولى العثمانيون على همذان وتبريز. فعقدت معاهدة سلام من جديد في 10 كانون الثاني/يناير 1732م أعاد فيها السلطان العثماني تبريز وهمذان إلى الصفويين واحتفظ بالقفقاس. هذه المعاهدة لم ترضِ العثمانيين في اسطنبول، كما أنها من جهة إيران، أغضبت نادر خان الذي عاد إلى هراة فعزل الشاه وعيّن مكانه ابن هذا الأخير الذي كان لا يزال طفلاً في المهد (عباس الثالث). وكان هذا الانقلاب يعني أن السلطة الفعلية في إيران قد أصبحت بيد نادر خان، من خارج الأسرة الصفوية.

في 6 تشرين الأول/أكتوبر 1732 أعلن السلطان العثماني محمود الأول، الحرب على نادر خان، فلم يكن من هذا الأخير إلا أن زحف باتجاه العراق فاحتل

كركوك وحاصر الموصل⁽¹⁰⁾. وبعد معارك قاسية استطاع العثمانيون استرداد كركوك. غير أن القتال عاد فتوسّع وانتقل إلى القفقاس وأحرز فيه نادر خان انتصارات مهّدت له أن يعلن نفسه ملكاً على إيران باسم نادر شاه في 17 تشرين الأول/أكتوبر 1736، منهياً حكم الأسرة الصفوية ليبدأ حكم أسرة الأفشار.

تابع نادر شاه في عام 1742 توسّعه في العراق. فاحتل كركوك وحاصر الموصل واستتبّع إليه والي بغداد أحمد باشا، وقام بزيارة إلى الأماكن المقدّسة في العراق.

سياسة نادر شاه الدينية: كان نادر شاه ينتسب إلى أسرة سنّية من قبيلة الأفشار القوية والكبيرة. فحاول أن يؤسس طريقة جديدة للتعايش مع العثمانيين في مجال المسألة السنّية - الشيعية. إذ قدّم حلاً سلمياً يزيد من نفوذه المعنوي ويقدّمه ممثلاً لوحدة الإسلام والمسلمين. وكان هذا الحل يقضي بأن يقبل العثمانيون الإمامية الإثني عشرية تحت اسم «الجعفرية» كأحد المذاهب الخمسة في الإسلام إلى جانب الحنفية والمالكية والشافعية والحنبلية. وقدّمت اقتراحات عملية للسلطان العثماني في هذا الشأن وهي أن يخصص للإمامية (الجعفرية) محراباً في مسجد مكة وأن يسمح لهم بإيفاد أمير وقافلة حج عبر بلاد الشام.

كان يمكن لهذا الاقتراحات أن تقدّم حلاً للمسألة السنّية - الشيعية، لولا أنها - وهذا ما خشيه السلطان العثماني - كانت تفتح احتمالات على مطامع نادر شاه في العراق من خلال تقديم نفسه الزعيم المحقق لوحدة الإسلام وسلامه. ولذلك لم يتأخّر جواب السلطان العثماني بالرفض مرتكزاً بذلك على فتوى شيخ الإسلام.

عادت المعارك فتجدّدت بين الطرفين من دون نتيجة حاسمة. واضطر

(10) حصار الموصل هو موضوع دراسة مستقلة قام بها: روبرت دبليو أولسن، حصار الموصل والعلاقات العثمانية - الفارسية 1718-1743، ترجمة عبد الرحمن الجليلي (الرياض: دار العلوم، 1983).

الطرفان إلى إبرام معاهدة جديدة عقدت في اسطنبول في 4 أيلول/ سبتمبر 1746 تَبَّت فيها الحدود منذ أيام مراد الرابع. واعترف نادر شاه بالسلطان العثماني «خليفةً للمسلمين». ولكنه قتل بعد فترة وجيزة في 20 حزيران/ يونيو 1747. ويرجح المؤرخون أن سياسته الأخيرة المهادنة تجاه العثمانيين التي وجدت معارضة شديدة من بعض علماء الشيعة في إيران ساهمت في مقتله.

لم تعمّر الدولة الأفشارية طويلاً، إذ شهدت خلال 49 عامًا حكم أربعة شاهات ساهموا في تصفية بعضهم بعضًا حتى انتهى حكمهم في عام 1210هـ/ 1796م.

تقاسمت إيران فترة وجيزة من الوقت أسر حاكمة في المقاطعات. فكان آزاد خان من الأفغان باسطاً يده على أذربيجان، وعلي مردان من البختياريين في أصفهان، ومحمد حسن من القاجاريين يحكم استراباد، وكريم خان من الزند يحارب شاه رخ من الأفشاريين ابتغاء الوصول إلى عرض إيران.

تغلب كريم خان واستطاع في الأعوام (1163-1193هـ/ 1750-1779م) أن يكون الحاكم الأساسي لمعظم مقاطعات إيران، مؤسسًا حكمًا قصيرًا لأسرة الزند التي ما لبثت أن انهارت سريعًا أمام صعود أسرة قوية هي أسرة القاجار الحاكمة في استراباد. إذ في عام 1193هـ/ 1779م، وفي أثر وفاة كريم خان الزندي أعلن الآغا محمد شاه القاجاري، حاكم استراباد، نفسه شاهًا على إيران جاعلاً من طهران عاصمة المملكة. واستمر الحكم القاجاري حتى عام 1925.

ثانيًا: طبيعة الصراع الصفوي - العثماني

ساد اعتقاد لدى عدد من المؤرخين، أن الصراع الصفوي - العثماني هو صراع شيعي - سني. وقد توقّف هؤلاء عند العديد من المظاهر الموحية بهذا الاعتقاد. فحالات الانتقام التي رافقت الحروب والمعارك تجاه السكان الشيعة في أماكن تواجدهم، أو السكان السنة في أماكن تركزهم، وموجات التهجير

والاقتلاع المتبادلة، ثم شيوع فتاوى التكفير التي كانت تصدر عن فقهاء كل طرف، وأشكال التعبئة المذهبية التي لجأ إليها الجانبان، ولا سيما الجانب الصفوي في عهد الشاه عباس الأول، شكّلت جميعها مقدّمات للاستدلال على مذهبية الصراع⁽¹¹⁾.

لكن ما ينبغي أن نتذكره في تعيين حجم العوامل الفاعلة في تاريخ نشأة الدول وتوسّعها، هو أن التعبئة الفكرية والروحية تندرج في العامل الأيديولوجي الذي وإن كان يؤدي في بعض الأحيان والظروف، دورًا حاسمًا في معركة أو انتفاضة أو اشتباك، إلا أنه يبقى جزءًا من مشروع كبير يقوم على عوامل ومقومات أخرى وتحتل فيه العناصر الاستراتيجية والجغرافية - السياسية، وعناصر المصلحة والاقتصاد، حيزًا لا يستهان به، وإن لم يعلن عنه. وغالبًا ما يطمر هذا الحيز الاستراتيجي والسياسي والاقتصادي تحت ركام من الإعلانات والياطات التي تصدر عن أجهزة السلطان ومؤسساته ومسلكه الظاهر، فتبدو معالم التعبئة في الحرب وإلى الحرب هي البارزة، وتختبئ قرارات الحرب والتخطيط لها في داخل المشروع السلطاني، أي داخل حركة الدولة ومصالح أهلها وسوقها ومصادر جبايتها وموقعها في العلاقات الدولية وعالم التبادل التجاري.

لم تكن الدولتان، العثمانية والصفوية في علاقتهما الحربية أو السلمية بعيدتين عن منطق هذه الحركة. بل إن مرحلتها التاريخية (في القرنين السادس عشر والسابع عشر والنصف الأول من الثامن عشر) تكشف عن أن عوامل أساسية، استراتيجية واقتصادية ودولية، أدّت الدور الفاعل في قرارات الحرب أو السلم لدى كل طرف. وأما الفرق المذهبية فلم تكن إلا وقود المعارك أو مسرح التعبئة لها.

الملاحظ أن الدراسات التاريخية التي تناولت الخلفية الاستراتيجية

(11) قارن بذلك: أحمد عبد الرحيم مصطفى، في أصول التاريخ العثماني (بيروت؛ القاهرة: دار الشروق: 1972)، ص 78.

والاقتصادية لتلك المرحلة قليلة جدًا⁽¹²⁾. وتقلُّ أكثر فأكثر عندما يتعلق الأمر بخلفية الصراع الصفوي - العثماني⁽¹³⁾. ومن خلالها يمكن على كل حال، أن نتبين بعضاً من عوامل هذا الصراع ومحركاته الخفية. كما يمكن أن نصتف هذه العوامل مع التشديد على تداخلها وتكاملها في ثلاثة مستويات:

1- العامل الاستراتيجي الذي يؤمن للدولة امتداد نطاقها⁽¹⁴⁾، أو ما يعرف اليوم بجغرافيتها السياسية.

2- طرق المواصلات التي تعين للدولة وسوقها واقتصادها موقعها في العلاقات الدولية والتبادل التجاري، ولا سيما بعد حدثين تاريخيين كبيرين: اكتشاف رأس الرجاء الصالح واكتشاف العالم الجديد.

3- «ثورة الأسعار» في العالم التي عاناها الشرق الإسلامي، من جزاء تدفق الذهب والفضة وانفتاح أسواقه على السلع الأوروبية، بصورة أزمت اقتصادية متتالية منذ القرن السادس عشر.

من الملاحظ أن القتال العنيد والشرس بين الصفويين والعثمانيين تركّز بشكل أساسي على بعض مناطق الأناضول الشرقي (أرضروم - تبريز) وعلى العراق (الموصل - بغداد...). وتلاحظ الدراسات التاريخية التي تناولت الموقع الاستراتيجي لهذه المناطق، أن منطقة الموصل وأرضروم (تعتبر

(12) من أهم الأعمال التاريخية الكبيرة حتى الآن العمل الذي قام به فرنان بروديل في دراسته لتاريخ الاقتصاد في حوض المتوسط في القرن السادس عشر: Fernand Braudel, *La Méditerranée et le monde méditerranéen à l'époque de Philippe II*, 4^{ème} éd. revue et corrigée, 2 tomes (Paris: Armand Colin, 1979; 1^{ère} éd. 1949).

(13) من بينها تلك التي وضعها مؤرخون أتراك أو مستشرقون: ومنها: بحوث المؤرخين الأتراك عمر لطفي بركان وخليل أيناالجيك وخليل ساحلي أوغلو، وبحوث المؤرخ الفرنسي روبرت مانتران (R. Mantran) وبصورة خاصة:

كتاب: أولسن، حصار الموصل والعلاقات العثمانية الفارسية؛ وقد اعتمدنا في الصفحات التالية بشكل أساسي على معطيات هذا الكتاب.

(14) تجدر الإشارة إلى أن ابن خلدون استخدم تعبير «نطاق الدولة» بمعنى امتدادها الضروري والمطلوب لقيامها واستمرارها تبعاً لقوة أهل العصبة القائمين بها، انظر: أبو زيد عبد الرحمن بن محمد ابن خلدون، المقدمة (بيروت: دار إحياء التراث العربي، [د.ت.])، ص 163-164.

المدخل الرئيسي للقاحين القادمين من الشرق أو من الجنوب للاستيلاء على سهول الأناضول). ومن هذا المدخل كانت «تتجه الطرق المؤدية إلى اسطنبول والبحر»⁽¹⁵⁾. كما أن تبريز كانت مركز الطرق المؤدية شمالاً إلى أرمينيا والأناضول⁽¹⁶⁾. وكان لا بد للجيش والتجار القادمين من أرمينيا أو أذربيجان، وهم يقصدون الأناضول، من أن يمروا بأرضروم. وكانت هذه تتصل بتبريز وعبرها بـسيواس وديار بكر والموصل وبغداد والبصرة إلى الخليج. ومن ديار بكر كانت تتفرع طريق موصل إلى حلب والإسكندرون على البحر المتوسط، كما تتفرع منه طريق برية مؤدية إلى اسطنبول⁽¹⁷⁾.

من جهة أخرى «كانت الموصل هي المنفذ الآخر المهم للوصول إلى الأناضول وكذلك إلى حلب والبحر المتوسط». ويضاف إلى هذا، أن الموصل هي أيضاً «منطقة الاتصال بين جبال كردستان الوعرة والسهول والصحاري التي تبدأ من جنوب الموصل وتمتد حتى الخليج...»⁽¹⁸⁾.

نظراً إلى الأهمية الاستراتيجية التي شكلها هذا الامتداد الجغرافي ابتداءً من محور أرضروم - تبريز، إلى الموصل ببغداد - فالبصرة فالخليج - أو ابتداءً من ديار بكر إلى حلب فالإسكندرون، أي إلى الشاطئ المتوسطي لبلاد الشام، فإنه كان من الطبيعي أن يتركز الصراع بين الدولتين: (نواة إحداهما في القسم الغربي من آسيا الصغرى الروملية ونواة الأخرى في فارس) في هذا القسم المتوسط الواقع بين موطني الدولتين.

كانت الدولة العثمانية في القرنين الأولين لنشأتها (الرابع عشر والخامس عشر) توجه فتوحاتها إلى الجهة الغربية، تاركةً الجانب الشرقي مسرحاً لتواجد إمارات تركمانية ضعيفة موالية أو ليست ذات خطر. أما وقد لاح خطر الشاه

(15) أولسن، حصار الموصل والعلاقات العثمانية - الفارسية، ص 49.

(16) المصدر نفسه، ص 50.

(17) المصدر نفسه، ص 51.

(18) المصدر نفسه، ص 51.

إسماعيل الصفوي في مطلع القرن السادس عشر عبر قدرته على تجميع القبائل التركمانية في قوة عسكرية ضاربة، فإن السيطرة على الجانب الشرقي من الأناضول وعلى امتداده الجغرافي الجنوبي في العراق وبلاد الشام تصبح ضرورة استراتيجية قصوى. وهي الضرورة التي وعها بشكل أساسي السلطان سليم، فاحتل تبريز، ثم عاد فالتف على ديار بكر وكيليكيا وحلب مكملًا احتلال سورية ومصر، ومشكلًا بذلك حزامًا استراتيجيًا غربيًا عميقًا في مواجهة مشروع الدولة الصفوية الجديدة. وكان من الطبيعي أن يظل هم هذه الأخيرة خرق هذا الحزام عبر التوسع غربًا في الأناضول والموصل والعراق. وهي المحاور التي استمر الصراع عليها متقطعًا حتى النصف الأول من القرن الثامن عشر (فترة نادر شاه). إن دولة قوية في فارس، ما كان يمكن أن تكسب قوتها في الشرق الإسلامي إلا من خلال نطاقها باتجاه المحطات الأساسية لطرق المواصلات والممرات البحرية. ويبدو أن هذا التوجه ظل الثابت الذي ميّز سياسة شاهات إيران خلال قرنين، كما أنه ظل بالمقابل الثابت الذي ميّز المواجهة العثمانية للسيطرة على تلك المحطات والممرات.

السؤال: لم هذا الإصرار من الطرفين؟ وكيف تمثلت الأهمية الاستراتيجية لمناطق الصراع في المصالح الاقتصادية المباشرة والعلاقات الدولية آنذاك؟

كانت تجارة إيران الخارجية تعتمد بشكل أساسي على بيع الحرير الإيراني «ذي الشهرة العريضة في أوروبا». وكانت قوافل تجارة الحرير تتخذ الطرق التالية:

- الطريق البرية عبر العراق والشام، ومن الشام تنقل بحرًا إلى أوروبا.

- الطريق الثانية، طريق بحرية حيث يرسل الحرير إلى ميناء هرمز في جنوب الخليج، ومنه إلى المحيط الهندي إما باتجاه الهند أو باتجاه أوروبا عبر رأس الرجاء الصالح.

- الطريق الثالثة: عبر الأراضي الروسية ومنها إلى أوروبا⁽¹⁹⁾.

كان بمقدور الدولة العثمانية أن تتحكم بصورة مباشرة أو غير مباشرة بالطريقين الأولين. فقد لجأ السلطان سليم إلى «استخدام الحصار التجاري كسلاح من أسلحة الحرب» ضد الصفويين، كما لجأ إلى مصادرة البضائع الفارسية من أيدي التجار العرب والترك والفرس، كما أنه حرّم استيراد الحرير الفارسي وبيعه، وفرض الغرامات على الذين يقبض عليهم وهم يبيعونه⁽²⁰⁾. وكان لهذه التدابير الاقتصادية نتائج عسكرية ظهرت في المعارك الأولى الحادة بين الطرفين.

أما في مطلع عهد سليمان فقد أدرك الطرف العثماني أهمية الحرير وطرقه، كسلاح سياسي ضاغط. وبدلاً من منع الاتجار به وحظر العبور به على الطرق الخاضعة للسيطرة العثمانية، لجأ السلطان العثماني إلى خوض حروب ضد طهماسب، للضغط باتجاه الاستفادة من مناطق إنتاج الحرير الفارسية وتجارة المحيط الهندي. إذ احتفظ العثمانيون بموجب معاهدة أماسيا (1555م) بتبريز والعراق العربي⁽²¹⁾.

التف الشاه عباس الصفوي على السياسة العثمانية بإقامة علاقات مباشرة مع بريطانيا وإسبانيا للتخلص من الضغط العثماني. إذ منح الدولتين، خصوصاً بريطانيا، امتيازات تجارية في عام 1617، مركزاً على استخدام الطريق الثالثة إلى أوروبا (طريق موسكو)⁽²²⁾.

منذ ذلك الحين بدأت تظهر أهمية الحرير بالنسبة إلى العثمانيين لا كسلاح سياسي في مناطق إنتاجه، بل «باعتباره مصدراً لرسوم الجمارك». وبالنسبة إلى الفرس بدأت تظهر أهميته كمصدر لتزويدهم بالنقود. إذ وفقاً

(19) جمعة، الشاه عباس الكبير، ص 84.

(20) أولسن، حصار الموصل والعلاقات العثمانية - الفارسية، ص 60.

(21) المصدر نفسه، ص 62.

(22) المصدر نفسه، ص 66.

لشروط معاهدة 1612، احتفظ الصفويون بتبريز لقاء حصول العثمانيين على منتي حمل من الحرير ومئة حمل من بضائع أخرى⁽²³⁾.

تلاحظ مصادر التاريخ في هذه الحقبة أن الوعي العثماني لأهمية الحرير الإيراني، كمصدر لرسوم الجمارك، كان يترافق مع أزمة اقتصادية في الداخل العثماني. وكان أحد أسبابها النتائج التي ترتبت عن اكتشاف رأس الرجاء الصالح وتحول التجارة المتوسطية إلى المحيطين، الأطلسي والهندي. وكان مضيق هرمز قد وقع بيد البرتغاليين، ثم ما لبث الصفويون أن استولوا عليه بمساعدة سفن شركة الهند الشرقية البريطانية. وبعدها استولوا على بغداد في عام 1623، «وأدى التهديد المباشر لطرق التجارة ولموارد الجمارك إلى إعلان العثمانيين الحرب»⁽²⁴⁾ من جديد. وفي عام 1626 «أعلن فاتح بغداد الجديد (الشاه عباس) أنه سيستولي على حلب لتأمين أقصر طريق من هرمز إلى البصرة فيبغداد فحلب»⁽²⁵⁾.

لعلّه في هذا السياق الإقليمي والدولي، لجأ السلطان سليمان كالمشاه عباس، إلى العلاقات الدولية الأوروبية لحلّ بعض وجوه الأزمة الاقتصادية في الداخل العثماني. فعقد أول معاهدة امتيازات أجنبية مع فرنسا في عام 1536. وبموجبها شجع السلطان العثماني التجار الفرنسيين على ارتياد الأسواق العثمانية والاتجار فيها⁽²⁶⁾.

يضاف إلى كل هذا، أن البلاد العثمانية عانت أزمة اقتصادية كبرى تفاقت ابتداءً من النصف الثاني من القرن السادس عشر، بسبب تدفق كميات الذهب والفضة من جنوب أميركا، إلى المدن الإيطالية، خصوصاً جنوة، ومنها انسيابها إلى الولايات العثمانية، مما كان له تأثيره في خفض قيمة الأتجة العثمانية

(23) المصدر نفسه، ص 67.

(24) المصدر نفسه، ص 68.

(25) المصدر نفسه، ص 68.

(26) محمد فريد، تاريخ الدولة العلية العثمانية (بيروت: دار الجيل، 1977)، ص 91.

وارتفاع أسعار السلع والحاجات الغذائية بالنسبة إلى المستهلك العثماني⁽²⁷⁾. وتطور هذا الأمر باتجاه تحويل السوق العثمانية إلى سوق منتجة للمواد الأولية المصدرة إلى أوروبا وإلى سوق مستقبلية للسلع الأوروبية، وإلى ركود وتدهور تدريجي في الحرف والصناعات المحلية. وحاولت السياسة العثمانية أن تعوّض عن انخفاض قيمة عملتها بالنسبة إلى الذهب والفضة الأوروبيتين من خلال الاستفادة من السوق الإيرانية. لكن أصر الصفويون في معاهدات الصلح مع العثمانيين على تحديد سعر الحرير، وفقًا لسعره العالمي⁽²⁸⁾. وكانت السياسات التي اتبعتها الدولتان لحل مشكلاتها الاقتصادية الخاصة الناتجة مما سمي «ثورة الأسعار» في العالم، تتضارب فتؤدي إلى تجدد القتال للسيطرة على الممرات البحرية وطرق المواصلات المؤدية إليها، من الأناضول الشرقي وحتى الخليج، مرورًا بالموصل وحلب وبغداد والبصرة.

يخلص أولسن في وصفه العلاقات العثمانية - الفارسية إلى القول: «وقد استمر سعي الفرس للاستيلاء على حلب مدة مائة وسبعة عشر عامًا أخرى. وذلك لأن الذي يتحكم في حلب وبغداد، يتحكم في النسبة الكبرى من تجارة المحيط الهندي التي تستعمل اليابسة. ومنذ عام 1623 وحتى عام 1638 حين استولى عليها السلطان مراد الرابع ظلت بغداد وطرق تجارتها أحد الأهداف الأساسية للحكومة العثمانية ذات العجز المالي المتزايد»⁽²⁹⁾.

في الأعوام 1730-1736 و 1743 جرت آخر وأخطر محاولة للسيطرة على العراق والأناضول من إيران، بعد محاولة الشاه عباس الكبير. ولم تصدر هذه المحاولة الأخيرة والطموحة عن شاه صفوي شيعي هذه المرة، بل عن قائد عسكري طموح - من قبيلة الأفشار ويتتمي إلى أسرة سنية، وهو نادر شاه الذي استفاد من انتصاراته العسكرية الأولى ومن ضعف الأسرة الصفوية، فأعلن نفسه «شاهًا» على إيران، وخطط لمشروع إسلامي كبير يقوم على

Braudel, *La Méditerranée*, vol. I, p. 495.

(27)

(28) أولسن، المصدر نفسه، ص 77 و 79.

(29) المصدر نفسه، ص 69.

عملية توليف سني - شيعي، من خلال إدراج الفقه الجعفري - كما رأينا - كواحد من المذاهب الإسلامية الخمسة. وكان واضحًا للسلطان العثماني أن اقتراحًا كهذا، كان يبغى سحب «الشرعية السنية» التي يمتاز بها السلطان، وإناطتها بالشاه الإيراني، فيتسنى لهذا الأخير أن يحقق أهدافه الاستراتيجية التي هي أيضًا أهداف أسلافه الصفويين بوسائل سياسية وأيديولوجية، وقد ذكرت بعض المراجع التاريخية أن «طموحات نادر شاه كانت تمتد إلى اسطنبول»⁽³⁰⁾.

كان تراجع نادر شاه أمام أسوار الموصل في عام 1743، وكذلك رفض اقتراحه «التوحيدي» من السلطان العثماني، ومن علماء المؤسسة الدينية الشيعية على السواء، خاتمة المحاولات التوسعية سواء من جهة إيران، أم من جهة تركيا. وهذه الخاتمة التي وضعت حدًا للتوسع في مناطق العبور والمواصلات الدولية من إحدى «الدولتين الإسلاميتين» في منتصف القرن الثامن عشر، كانت بشكل أساسي «نقطة تحول في الحرب الاقتصادية» بين الطرفين. إذ إضافة إلى الإنهاك العسكري الذي أصاب كلتا الدولتين، والإنفاق المالي على الحروب الذي بدّد مالهيهما، كان الارتهان الاقتصادي للدول الأوروبية الناهضة يقوى ويشد عبر التوسع والتنافس في منح الامتيازات لهذه الدول، سواء من الشاهات أم السلاطين. وكان من نتائج الحرب الفارسية - العثمانية في عهد نادر شاه، أن ركّز البريطانيون تدخلاتهم ونفوذهم في جنوب فارس والعراق، كما استطاع بطرس الأكبر أن يحقق حلمه في السيطرة على بحر قزوين في منتصف القرن الثامن عشر. ومنذ ذلك الحين بدأت مطامع الدول الأوروبية تتوجه نحو السيطرة على شرق المتوسط وبواباته الأساسية للشرق (مصر وبلاد الشام)، بعد أن استطاع الإنكليز أن يسيطروا كليًا على بوابات الخليج. ومع هذه المرحلة، ابتدأت مرحلة «السلم» بين الدولتين؛ ولكنه «سلم» لا حول ولا قوة للأسر الحاكمة «الإسلامية» في صنعه. لقد كان نوعًا من السلم القسري الذي يهيئ أوضاع إيران وتركيا والبلاد العربية لتكون

(30) أولسن، المصدر نفسه، ص 184.

كلها «مناطق نفوذ» للقوى الدولية. انتهى الصراع بين دولتين إسلاميتين على السيطرة على مناطق العبور إلى أوروبا والعالم، إلى صراع بين القوى العالمية على السيطرة على مناطق الدولتين بأكملها. ستواجه هكذا الدولة القاجارية الجديدة مصيرها في إيران، وهكذا واجهت الدولة العثمانية المصير نفسه: إنهاك فارتها، وضعف، فانهلال. وكما أن «سلمهما» المتأخر لم يكن سلمًا شيعيًا - سنّيًا، فإن الحروب الأولى لم تكن حروبًا سنّية - شيعية في أسبابها وأهدافها وإن توّسّلت هذه الحروب، التعبئة المذهبية للتابعين والمقلّدين من المسلمين سنةً وشيعَةً.

هل كان لتشيع الشاه عباس علاقة بسياسته؟ لقد كان تشيعه جزءًا من «التشيع الصفوي» الذي وصفه الكاتب الإسلامي علي شريعتي: «بالشرك»، والجمود، وعبادة الأحبار، وسلب الإرادة وانعدام المسؤولية...»⁽³¹⁾. وسياسته كانت في توظيف كل هذا «التشيع» الذي اختزله في السير حافي القدمين في مواكب عاشوراء، وبكنسه «الحضرة» بنفسه، في التعبئة لحروبه الاستراتيجية الكبيرة، وفي تغطية ما كان يخطط له من سياسات في علاقاته الدولية وسفاراته إلى الدول الأوروبية آنذاك (كالتمهيد للإنكليز باحتلال هرمز والإشراف على الخليج، وكاتصاله بالبابا وإسبانيا، لتطويق الدولة العثمانية ومحاربتها من جهة الغرب...).

إذا كان الشاه عباس يحرص على مظاهر تشيعه من جهة الطقس والشكل، فإن نادر شاه الذي حمل مشروع الشاه عباس نفسه، لم يكن شيعيًا. ومع ذلك فإن أهدافهما الاستراتيجية والاقتصادية والسياسية كانت واحدة. ولعلّ في ظاهرة نادر شاه، وهو آخر حلقة من حلقات الصراع بين السلطتين، برهان واضح على أن المذهبية لم تكن سببًا أساسيًا في الحروب بين إيران والدولة العثمانية، وإن وُظّفت المذهبية في تسعير هذه الحروب.

(31) فاضل رسول، هكذا تكلم علي شريعتي، ط 3 (بيروت: دار الكلمة للنشر، 1987)،

مهما يكن من أمر، فإن الانقسام مؤدٍ في الأحوال كلها إلى الضعف والانحلال. والأمر الأساسي أن الحروب العثمانية - الإيرانية التي استمرت متقطعة حوالى قرنين ونصف (1500-1743م) كانت تندرج في سياق تاريخي عالمي يتسم بتشكيل «نهضة أوروبا» واستعداداتها التكوينية للثورة الصناعية الكبرى. وكانت أهم معالم التحول في هذا السياق العالمي التفوق الذي سجلته المجتمعات الأوروبية في تقنية الأسلحة العسكرية والسفن الحربية والتنظيم المؤسساتي للدولة وأجهزتها. فبعد اكتشاف رأس الرجاء الصالح والعالم الأمريكي الجديد، لم يعد للاقتصاد المتوسطي دوره السابق. وتُرك العالم الإسلامي خلال كل هذه الفترة اللاحقة ساحة تقاتل بين قوته الأساسية. وكان التقاتل بينهما في جزء كبير منه، محاولة للخروج من أزمة الاقتصاد المتوسطي عبر السيطرة على الممرات والمرافق المؤدية إلى أوروبا التي تكّدت في مدنها ذهب وفضة العالم الأمريكي الجديد. ولما استُترفت القوتان، كان اقتصادهما على درجة من الضعف لا تنتظر «انتعاشًا» إلا من خلال الامتيازات الأجنبية وتوسع التجارة الغربية فيه. وكانت حرفهما على درجة من الجمود والتراجع أمام زحف السلعة الغربية لدرجة لم يعد الوضع المفارق على مستوى قوة العمل والأسعار ورسوم الجمارك مشجعًا على أي تطوير. وكل هذا كان يؤسس لتشكيل العلاقات اللامتكافئة بين الغرب والشرق الإسلامي، أي بين المركز الذي ستؤدي إليه الثورة الصناعية ونتائجها، وبين الأطراف التي أدت إليها سياسات الحروب والاستتباع والارتهان «للامتيازات الأجنبية».

الفصل الثالث

المؤسسة الدينية

والهيئة الحاكمة السلطانية في الدولة العثمانية

مقدمة: التمهيد للمؤسسة

رأينا كيف أن مؤسسة الخلافة لم تعد منذ سقوط بغداد، مسألة أساسية في الفقه السياسي الإسلامي - السني. إذ أضحت نظرية الماوردي والغزالي في قبول السلطان على المستوى الشرعي، وآراء نظام الملك في تحديد مهمات الحكم وأساليبه وطرائقه على المستوى السياسي، هي التعبير عن الفكر السائد في شأن الدولة القائمة وقبول الجماعة لها. فلما قام العثمانيون بفتوحاتهم الكبرى من ناحية الغرب، والاستيلاء على البلاد العربية وتوحيدها سياسيًا في دولة كبرى، لم يشكل سقوط القاهرة المملوكية التي تستضيف الخليفة العباسي، حدثًا معاديًا لمؤسسة الخلافة، ولما ترمز إليه في وعي فقهاء السنة أو في ذاكرة الجماعة - كما حصل عندما سقطت بغداد. بل إن «القسطنطينية» أصبحت «دار السلطنة ودار الخلافة» في آن معًا ولم تثر هذه التسمية التي شاعت، لبسًا فقهيًا في آراء الفقهاء، كما حصل في العهدين البويهى والسلجوقي، الأمر الذي كان قد دفع الماوردي للبحث عن شرعية سلطنة الأمر الواقع في ظل الخلافة، أو الذي دفع الغزالي لتقديم تصور متوازن لعلاقة الفقيه بقطاعات المعرفة من جهة وبالسلطان القائم من جهة ثانية.

إن الجانب الأخير في العلاقة (فقيه/سلطان) كان قد استقر في حيز مؤسساتي محدد، هو حيز القضاء والتعليم مع هامش من الاستقلالية قد يسمح للفقيه بإبداء النصيح والمشورة.

لا شك في أنّ السلاطين جميعهم حرصوا على تثبيت هذا الجانب في علاقتهم بالفقهاء وتطويره. فالسلطنة - كأمر واقع وظاهرة تاريخية - كانت تذهب، معزولة عن سياقها الشعبي والتعبوي، أي معزولة عن الأمة أو الجماعة

التي تدّعي تمثيلها، نحو حكم علماني دنيوي يتعايش مع الشريعة وإن تناقض مع مبادئها في رأي بعض الفقهاء. وجاء حل هذا الإشكال على يد السلاطين العثمانيين باتجاه الاقتراب من ذلك السياق الشعبي والتعبوي، والتقرب من ممثلي الحالة الإسلامية التي تعيشها الجماعة، من فقهاء وعلماء ومشايخ صوفية، واقتران السلطان بأسماء ومظاهر تبرز فيها معاني التقديس والتدين، جنبًا إلى جنب مع معاني التعظيم والتفخيم. ورد في مقدمة كتاب الشقائق النعمانية في علماء الدولة العثمانية الذي وضع في عهد السلطان سليمان القانوني، إهداءً للسلطان حمل العبارات التالية:

«وقد وقع هذا الجمع والتأليف في ظل دولة من خصه الله تعالى بالألطف السبحانية من سلاطين الدولة القاهرة العثمانية الذي تضعضع بسطوته مباني الأكاسرة، وتطأاً دون سرادات عظمته سوامد القياصرة وفوّضت إليه السعادة مقاليدها وأنجزت به الأيام للأنام مواعيدها خلاصة أرباب الخلافة في العالمين، شرف الإسلام، ملاذ المسلمين أخص الخواقين العظام وقطب السلاطين الكرام مطاع الملوك والسلاطين مطيع أحكام الشريعة والدين السلطان ابن السلطان والخاقان ابن الخاقان أبو الفتح والنصر السلطان سليمان خان ابن السلطان سليم خان...»⁽¹⁾.

يحمل هذا النص الذي كتبه أحد علماء الدولة العثمانية المعاصرين للسلطان سليمان (926هـ/1520م - 974هـ/1566م)، صورة ما آلت إليه العلاقة بين السلطان والفقهاء⁽²⁾. فالصورة هذه لم تعد تعكس إشكالات العلاقة لجهة كسب الشرعية من جانب الفقهاء، ولم تعد تطرح تخوفاً في المقابل من جانب السلطان. إنه نوع من التكامل الوظيفي لاستمرارية العلاقة

(1) أبو الخير أحمد بن مصطفى بن خليل طاشكيري زاده (متوفى 968هـ)، الشقائق النعمانية في علماء الدولة العثمانية ولبه العقد المنظوم في ذكر أفاضل الروم (بيروت: دار الكتاب العربي، 1975)، ص 6.

(2) وإتنا لنجد نصوصاً مماثلة كثيرة لدى علماء العصر العثماني، كالمرادي مثلاً، المفتي الأكبر للأحناف في دمشق. قارن بهذا: هاملتون جب وهارولد بوون، المجتمع الإسلامي والغرب، ترجمة أحمد عبد الرحيم مصطفى، 2 ج (القاهرة: [د. ن.]، 1985)، ج 1، ص 51-52.

بين الدولة السلطانية التي تفرض عليها ضرورات السياسة أنماطاً من التنظيم والتدبير وأنواعاً من الحلول والقوانين، وأشكالاً من الأعراف والتقاليد، من جهة، وبين المجتمع الإسلامي من جهة أخرى، هذا المجتمع الزاخر بتلك المعطيات الوضعية - التاريخية، ولكن الباحث الدائم عن شرعية إسلامية لسياسة الدولة.

إن تنظيم العلاقة بين الفقيه (بالمعنى الواسع لهذه الكلمة) والسلطان، شكّل الإطار الذي يمكن أن يحوي ما سميناه تكاملاً ووظائفياً بين الطرفين، من دون أن يعني ذلك فصلاً بين السياسة والدين. وهذا الإطار كان لا بد من أن يؤسس في أقتية وأجهزة ومؤسسات ووسائل سلطة تقوم بين المجتمع وأهل الدولة. وأهم هذه الوسائط - المؤسسات التي عني بها السلاطين العثمانيون عنايةً فاقت في بعض وجوها عناية أسلافهم السلاجقة: القضاء، والتعليم، وزوايا الصوفية، ومجال جديد مستحدث هو مجال الإفتاء ومشيخة الإسلام.

التكامل الوظيفي في توكيد نظام السلطة في المجتمع، عبر العلاقة المؤسسية بين الفقيه والسلطان لا ينفي ظاهرة استمرارية المفهوم الفارسي لسلطات الملكية ووظائفها⁽³⁾ - هذا المفهوم الذي ورثه العثمانيون عن السلاجقة ووزيرهم نظام الملك - ولا يؤكد بالضرورة - كصيغة وحيدة - إسلامية الدولة السلطانية كمفهوم وسياسة وتدبير. ولعل ما يقوله جب وبوون هو تعبير عن هذه الازدواجية في بنية نظام الحكم العثماني: «وباستثناء ما يتعلق حيثئذٍ بواجب تطبيق أحكام الشرع (وهو واجب قبله السلاطين العثمانيون، في ما هو أبعد من ذلك، بولاء فاق ما أبدته أية أسرة إسلامية حاكمة أخرى في العالم الإسلامي)، يمكن القول بأن المفهوم العام لسلطات الملكية ووظائفها في الإمبراطورية العثمانية لم يتأثر بالآراء الإسلامية إلا بشكل طفيف. ذلك أن السلاجقة قد تأثروا تأثراً كلياً بالآراء الفارسية التي طابقت تماماً وجهات

(3) وهنا نجد القاسم المشترك في مرجعية تنظيم الدولة ومفهومها بين الصوفية الشيعية والعمانية - السنية.

النظر التركية القائمة على التنظيم العسكري للقبيلة التركية، وهو ما ورثه عنهم خلفاؤهم العثمانيون. فالمهمة الرئيسية لـ «سيد الكون» - الخنكار، هو من أحب الألقاب إلى السلاطين العثمانيين هي المحافظة على نظام العالم، وذلك بأن يضمن دفع رواتب جيشه، وألا تفتت طبقة من رعاياه على حقوق أية طبقة أخرى وواجباتها»⁽⁴⁾.

يمكن أن نقول إن التشكل التاريخي للدولة السلطانية العثمانية جاء توليفاً لمصادر ثلاثة⁽⁵⁾:

1- المفهوم الفارسي لدور الشاهنشاه.

2- التنظيم العسكري للقبيلة التركية المقاتلة.

3- الدور الوظائف لممثلي الشريعة.

ما يهمننا في هذا البحث هو دراسة المصدر الثالث في هذا التشكل من زاوية النظر إلى اتجاهات العلاقة القائمة بين السلطان والفقهاء، وأشكال تمثيلها في مجالات المجتمع والدولة.

في مجال الإفتاء ومشيخة الإسلام: حتى عهد سليمان القانون وأبي السعود 974هـ/ 1566م

منذ الفترة التأسيسية الأولى للدولة العثمانية ارتبطت صورة السلطان العثماني بصورة العالم الديني الذي يبايع ويقدم النصيحة والمشورة والفتوى. تلك هي صورة السلطان عثمان (المؤسس) مع «عالم زمانه» اده بالي، كما يقدمها نص تاريخي، يعود إلى القرن العاشر الهجري (القرن السادس عشر الميلادي) حيث نقرأ في سيرة هذا الأخير «ولد (اده بالي) بالبلاد القرمانية وقرأ

(4) جب ويون، المجتمع الإسلامي والغرب، ج 1، ص 53.

(5) ولنلاحظ أن مصادر هذا التشكل كانت واحدة بالنسبة إلى الدولتين العثمانية والصفوية، خصوصاً إذا تذكرنا أن القبائل التي شكلت القاعدة العسكرية للمشروعين كانت تركمانية وأن مصدر فلسفة الحكم الفردي كان فارسياً قديماً في جانب كبير منه.

هناك بعضًا من العلوم ثم ارتحل إلى البلاد الشامية وتفقه بها على مشايخ الشام وقرأ التفسير والحديث والأصول عليهم ثم ارتحل إلى بلاده واتصل بخدمة السلطان عثمان الغازي، ونال عنده القبول التام وكانوا يرجعون إليه بالمسائل الشرعية ويتشاورون معه في أمور السلطنة...»⁽⁶⁾.

يُعتقد أن أول منصب للإفتاء، تقلّده المولى شمس بن محمد بن حمزة بن محمود الفناري⁽⁷⁾ (751-834هـ / 1350-1431م) في عهد السلطان بايزيد (792-805هـ / 1389-1402م).

الواقع أن أول عالم عثماني تنسب إليه التراجم التي يقدمها طاشكيري زاده (ت 968هـ)، صفة «المفتي» هو هذا العالم المولى الفناري. إذ يقول صاحب التراجم «سمعت من والدي رحمه الله يحكي عن جدي أن المولى الفناري كان مدرسًا بمدينة بروصة في مدرسة مناستير وكان قاضيًا بها ومفتيًا في المملكة العثمانية. وكان صاحب ثروة عظيمة وجاه واسع وصاحب أبهة وشوكة»⁽⁸⁾. وفي مكان آخر: «وُلِّي قضاء بروصة وارتفع قدره عند ابن عثمان جدًا وحلّ عنده المحل الأعلى وصار في معنى الوزير»⁽⁹⁾.

تعاقب على منصب «مفتي العاصمة» أو «مفتي المملكة العثمانية» منذ عهد بايزيد الأول (792-805هـ / 1389-1402م) وحتى عهد سليمان القانوني (926-974هـ / 1520-1566م) الفقهاء التالية أسماؤهم⁽¹⁰⁾:

- المولى شمس الدين بن محمد بن حمزة بن محمود الفناري (828-834هـ / 1424-1431م).

- المولى فخر الدين الأعجمي (840-865هـ / 1436-1460م).

(6) طاشكيري زاده، الشقائق النعمانية في علماء الدولة العثمانية، ص 6.

(7) R. C. Repp, *The Mufti of Istanbul: A Study in the Development of the Ottoman Learned Hierarchy* (Oxford, UK: Ithaca Press, 1986), p. 74.

(8) طاشكيري زاده، المصدر نفسه، ص 18.

(9) المصدر نفسه، ص 17.

Repp, *The Mufti of Istanbul*, p. XV.

(10)

- المولى محمد بن فرامرز (865-885هـ / 1460-1480م).
 - المولى أحمد بن إسماعيل بن عثمان الغورائي (885-893هـ / 1480-1488م).
 - المولى عبد الكريم (893-900هـ / 1488-1495م).
 - المولى علاء الدين علي العربي (900-901هـ / 1495-1496م).
 - المولى حميد الدين بن أفضل الدين الحسني (901-908هـ / 1496-1503م).
 - المولى علاء الدين علي بن أحمد بن محمد الجمالي (908-932هـ / 1503-1524م).
 - المولى شمس الدين أحمد بن سليمان بن كمال باشا (932-940هـ / 1525-1534م).
 - المولى سعد الله بن عيسى بن أميرخان (940-945هـ / 1534-1539م).
 - المولى محيي الدين شيخ محمد بن الياس (945-949هـ / 1539-1542م).
 - المولى عبد القادر (949هـ / 1542م).
 - المولى محيي الدين محمد بن علي بن يوسف بالي (المولى الفناري) (949-952هـ / 1543-1545م).
 - المولى أبو السعود بن محمد بن مصطفى العماد (أبو السعود افندي) (952-982هـ / 1545-1574م).
- ومن خلال كتاب الشقائق النعمانية في علماء الدولة العثمانية وكتاب

العقد المنظوم في ذكر أفاضل الروم⁽¹¹⁾، ودراسة «رب» (Repp) مفتي اسطنبول (1986)، يمكن أن نستخلص أن هؤلاء العلماء الذين نُسبت إليه صفة «الإفتاء» في عاصمة الدولة، في القرنين التاسع والعاشر الهجريين (الخامس عشر والسادس عشر الميلاديين)، كانوا في عداد العلماء الكثر المتشربين في أنحاء الدولة والذين كانوا يدرسون العلوم الدينية في مدارس العالم الإسلامي، ولا سيما في مدارس بلاد الشام ومصر، ثم يعودون ليتعاطوا التدريس في المدارس التي كان السلاطين العثمانيون يؤسسونها في العاصمة أو في المدن المهمة في المملكة، أو ليشغلوا، بناءً على تعيين من السلطان منصب القضاء في أحد المراكز.

المصادر لا تفيدنا في معرفة طريقة تعيين المفتي أو في تحديد صلاحياته وسلطاته في جهاز الدولة في ذاك العصر. ولكن ثمة رأياً أكيداً لدى المؤرخين هو أن المفتي لم يكن يحضر اجتماعات الديوان. والديوان كان بمنزلة «مجلس وزراء موسّع» يضم أركان الدولة: الصدر الأعظم والوزراء (تبعاً لكل مرحلة)، وقاضي عسكر الأناضول، وقاضي عسكر الروم، والدفتردار - وقائد الانكشارية، والكاخيا بك «نائب الصدر الأعظم» والناشنجي باشا (صاحب الاختام والمراسيم والوثائق). وكان يمكن استدعاء كبار الموظفين المختصين إلى الديوان إذا دعت الحاجة⁽¹²⁾. ولا يذكر أن المفتي كان يحضر اجتماعات الديوان أو يُدعى إليه. ومن المعروف أن الديوان كان أعلى جهاز في الهيئة السلطانية الحاكمة، فيه تتخذ القرارات العسكرية والسياسية والاقتصادية لكل ولايات السلطنة.

(11) نقرأ في هذين الكتابين تراجعاً لأهم علماء وأعيان الدولة العثمانية منذ عثمان الأول (726هـ/ 1326م) وحتى سليمان القانوني (974هـ/ 1566م)، وصاحب الكتابين طاشكيري زاده، عالم معاصر للسلطان سليمان، توفي في عام 968هـ.

(12) راجع تفصيلاً لهذه الوظائف في: عبد العزيز الشناوي، الدولة العثمانية دولة إسلامية مفترى عليها، ج 1 (القاهرة: جامعة القاهرة، 1980)، ص 374 وما يليها. وجب ويون، المجتمع الإسلامي والغرب، ج 1، ص 154 وما بعدها.

من الملاحظ أن الطابع السياسي المدني هو الغالب عليه، إذا استثنيا وجود القضاة الذين يمثلون الهيئة الشرعية في الديوان. فكيف تفهم إذا علاقة المفتي بالهيئة الحاكمة، أي بمركز القرار في الدولة؟ يُشار في المصادر إلى أن المفتي وبعض العلماء الكبار كانوا في مدى قريبهم من السلطان بمنزلة الوزراء أو الصدور العظام، بل إنهم كانوا مقدّمين عليهم من حيث الاحترام والتقدير إلى درجة أنهم كانوا أنداذاً للسلطين. ويروي صاحب الشقائق النعمانية في ذلك واقعة ذات دلالة: «حكى لي أستاذي المولى محيي الدين الفناري أنه كان يقرأ على المولى ابن الخطيب (محيي الدين محمد المعروف بابن الخطيب) مع أخيه المرحوم شاه أفندي. وكان المرحوم ابن الخطيب عند ذلك متقاعدًا، عين له كل يوم مائة درهم فذهب إلى السلطان بايزيد خان في يوم عيد، وأمرنا أن نذهب معه ليذكرنا عند السلطان بخير، وكان ابن أفضل الدين مفتيًا في ذلك الوقت وله تسعون درهمًا، وكان يتقدّم المولى ابن الخطيب عليه. فلما مرّ بالديوان والوزراء جالسون فيه سلّم المولى ابن أفضل الدين عليهم فضرب المولى ابن الخطيب بظهر يده على صدره وقال: هتكت عرض العلم وسلّمت عليهم! أنت مخدوم وهم خدام سيما وأنت رجل شريف، قال ثم دخل على السلطان ونحن معه والسلطان استقبله، قال الأستاذ عددت بأصبعي فكان سبع خطوات فسلم عليه وما انحنى له، وصافحه ولم يقبل يده. وقال للسلطان: بارك الله لك في هذه الأيام الشريفة. ثم ذكرنا عنده وقتلنا يد السلطان وأوصانا السلطان بالاشتغال بالعلم، ثم سلّم ورجع ورجعنا معه، وقلنا له هذا سلطان الروم واللائق أن تنحني له وتقبل يده! أتم لا تعرفون! يكفيه فخراً أن يذهب إليه عالم مثل ابن الخطيب وهو راض بهذا القدر»⁽¹³⁾. وفي مكان آخر، وفي معرض حديثه عن سيرة المولى سيد أحمد بن عبد الله الفريمي (أحد العلماء المعاصرين للسلطان محمد خان)، يروي طاشكيري زاده الواقعة التالية: «روي أنه (المولى الفريمي) لقي السلطان محمد خان يومًا؛ وقد خرج من قسطنطينية متوجّهاً إلى أدرنة. فسأله السلطان

(13) طاشكيري زاده، الشقائق النعمانية في علماء الدولة العثمانية، ص 90.

محمد خان عن أحوال مدينة فريم فقال كنا نسمع أن بها ستمائة مفتٍ وثلاثمائة مُصنّف، وأنها بلدة عظيمة معمورة بالعلم والصلاح. قال المولى الفريمي: وقد أدركت أواخر هذا النظام. قال السلطان: وما كان سبب خرابها؟ قال حدث هناك وزير أهان العلماء، ففتروا، والعلماء بمنزلة القلب من البدن، وإذا عرضت للقلب آفة، سرى الفساد إلى سائر البدن. فقال السلطان لبعض خدامه: ادع لي محمودًا! وأراد الوزير محمود باشا، فأتى وحكى له السلطان ما قال المولى.. فقال: قد ظهر منه أن خراب الملك من الوزير: قال الوزير محمود باشا: لا بل من السلطان! قال: لِمَ؟ قال: لأي شيء استوزر مثل هذا الرجل؟ فقال السلطان: صدقت⁽¹⁴⁾.

من مرويّات صاحب الشقائق النعمانية في سيرة المولى شمس الدين محمد بن حمزة الفناري الذي شغل منصب التدريس في بروصة ثم كان قاضيًا ثم مفتيًا في أيام السلطان بايزيد «أن السلطان المذكور شهد عنده يومًا بقضية فردّ شهادته، فسأله عن سبب ردّه فقال: إنك تارك للجماعة! فبنى السلطان قدام قصره جامعًا، وعين لنفسه فيه موضعًا ولم يترك الجماعة بعد ذلك. ثم إنه وقع بينهما خلاف فترك المولى الفناري مناصبه ورحل إلى بلاد قرمان»⁽¹⁵⁾.

هذه المرويّات التي تكثُر في أدب السيرة عن بعض العلماء وبعض المفتين لا تشكّل في الواقع تعبيرًا عن حالة عامّة تسود جميع الفقهاء. فثمة إشارات أيضًا إلى أن منهم من كان مهادئًا للسلطان ومحبًا للجاه ومسايرًا لأرباب الحكومة. ومن يبين الذين يذكرون بهذا الحال المفتي المعروف أبو السعود (ت 892هـ / 1574م)، المعاصر للسلطان سليمان القانوني (ت 974هـ / 1566م) إذ يورد طاشكيري زاده في معرض الحديث عنه ويمناسبة إرسال أبي السعود جزءًا من تفسيره الذي وضعه إلى السلطان: «فقابلهُ السلطان بحسن القبول وأنعم عليه بما أنعم وزاد في وظيفته كل يوم خمسمائة درهم...».

(14) المصدر نفسه، ص 50.

(15) المصدر نفسه، ص 19.

ويضيف: «وبعد ذلك تيسر له الختام ورتبه بالكمال والتمام. وقد أرسله إلى السلطان ثانيًا بعد إتمامه فقابله السلطان بمزيد لطفه وزاد في وظيفته مائة أخرى...». ويعلق المؤلف على شخصية أبي السعود بقوله «فيه نوع مدهانة واكتراث بمدارة الناس، وفيه الميل الزائد والنعومة إلى أرباب الرياسة والحكومة»⁽¹⁶⁾.

تجدر الإشارة إلى أن أبا السعود أفندي عيّن «شيخًا للإسلام» من السلطان سليمان في عام 952هـ/ 1545م وربطته به صداقة قوية؛ فخدم أبو السعود الدولة فترة مديدة من الزمن، وأرسى عبر فتاويه التي رافقت سياسات سليمان وإعلانات قانون نامه خطأ في العمل المؤسسي لوظيفة الإفتاء، يقوم على تبرير السياسة السلطانية وتأكيد صفتها الشرعية الإسلامية، انطلاقًا من سيادة السلطان وأولوية مبادراته في اتخاذ القرارات وسن القوانين.

تعتبر مرحلة أبي السعود مرحلة انعطاف في تاريخ منصب الإفتاء في الدولة العثمانية. فمنذ هذه المرحلة وهي مرحلة التأسيس التشريعي والقانوني الدائم للدولة⁽¹⁷⁾ يدخل منصب الإفتاء في إطار المؤسسة الإدارية والقانونية تحت عنوان «مشيخة الإسلام» ومن خلال مكاتب وإدارة ومراسم وموظفين. ولا بد لهذا المسألة من أن تستوقف.

(16) المصدر نفسه، ص 444-445.

(17) هذا التشريع المنسوب إلى سليمان استمر في جانبه القانوني (قانون نامه) حتى مرحلة التنظيمات الجديدة في أواسط القرن التاسع عشر، وفي الجانب الفقهي كان قد وُضع كتابان في الفقه الحنفي الذي هو مذهب الدولة الرسمي: درر الحكماء في شرح غرر الأحكام لمحمد بن فرامرز المعروف بـ «ملاخسرو» (ت في عام 1480م/ 885هـ) وكتاب ملتقى الأبحر، لإبراهيم بن محمد الحلبي (ت 1549م/ 956هـ). وقد وضعت مع الكتابين - كما يقول جب ويون «اللمسات الأخيرة للبناء التشريعي الذي لم يعد قابلاً للتغيير فيما يتعلق بالقسم الحنفي من المجتمع العثماني»، جب ويون، المجتمع الإسلامي والغرب، ج 1 ص 36. ويبدو أن المرحلة اللاحقة ستشهد على أساس هذا الاعتبار نتائج ما سمي «إفقال باب الاجتهاد»، كما سنرى في فصل لاحق.

يختلف المؤرخون في شأن تاريخ تسمية مفتي العاصمة «شيخ الإسلام»، فبعضهم يرى أن السلطان محمد الفاتح هو الذي أطلق التسمية بعد سقوط القسطنطينية تماثلاً مع التقليد المَلّي الذي كرسه السلطان في علاقته مع ممثلي المِلل (بطريك الروم وبطريك الأرمن، وحاخام اليهود في العاصمة). ويرى آخرون أن السلطان سليمان هو الذي أطلق هذه التسمية، كجزء من تشريعاته التنظيمية التي طالت أجهزة الدولة ووظائفها ورتبها ومراتبها⁽¹⁸⁾.

مهما يكن من أمر التسمية، فإنه من المؤكد أن عملية الانتقال بوظيفة الإفتاء من دور ذي طابع إسلامي اجتهادي ومستقل ومنفتح، إلى دور ذي طابع إداري ومؤسسي منضبط داخل قوانين الدولة ومراكز القوى فيها، تمت في عهد السلطان سليمان القانوني وترسّخت في هذه الوجهة الأخيرة في الأدوار اللاحقة.

في المرحلة الأولى، كان مفتي العاصمة جزءاً من الحركة العلمية الدينية الناشطة في مراكز العالم الإسلامي آنذاك، حيث كان يدرس ويدرس فيها، وجزءاً من حالة الزهد والصوفية التي شاعت خانقاواتها في أجزاء عديدة من ذلك العالم. وكان شيوع اسم عالم يعود في أغلب الأحيان، إلى ما عُرف عنه من علم وتقوى وزهد وخدمة وتعفف عن مغريات الدنيا، الأمر الذي يجعل من شخصيته محور جذب والتفاف وتطلع لدى المؤمنين⁽¹⁹⁾، ويجعل من تقريب السلطان له، كمفتٍ في العاصمة، صيغة ملائمة لالتقاء «السياسي» و«الديني» ومخاطبة الوعي الديني لدى الجماعة، عبره ومن دون أن يكون جزءاً من الهيئة الحاكمة ذات الطابع المدني أو العلماني.

من جهة أخرى، لم يكن تعيين مفتٍ بعينه - في المرحلة الأولى - يعني نفياً لأهمية العلماء الآخرين، أو انتقاصاً من قيمتهم العلمية ودورهم، فبعضهم

(18) راجع عرضاً لمختلف الآراء في: الشناوي، الدولة العثمانية، ج 1، ص 339-407.

(19) استنتاج من خلال السير العديدة التي يقدمها طاشكبري زاده للعلماء منذ عهد عثمان

الأول وحتى سليمان.

كان يرفض هذا المنصب⁽²⁰⁾، وبعضهم كان يتقدم المفتي، من دون أن يحوز منصباً أو لقباً رسمياً، كما حصل بالنسبة إلى ابن الخطيب وهو برفقة المفتي ابن أفضل، وذلك بسبب الإجماع حول أعلمية ابن الخطيب⁽²¹⁾.

لم يكن حق الفتوى حكراً على «المفتي الرسمي». فعلماء آخرون أيضاً، كانوا يستفتون. وظل هذا الحق يُمارس علناً حتى نهاية مشيخة أبي السعود وربما بعده بفترة ليست طويلة⁽²²⁾. أما في ما بعد فإن الأمر لم يقف عند حدود إقفال باب الاجتهاد، بل تعداه مع تفاقم أزمة السلطنة ودخولها مرحلة التقهقر والضعف - كما سنرى - إلى حدود حظر كل قراءة خارج كتب الأحكام الفقهية الناجزة، لأنها قد تحمل على الاجتهاد⁽²³⁾.

أمر آخر أساسي هو أن نفوذ المفتي في المرحلة الأولى لم يكن ليجتاح، نظراً إلى وزن شخصيته الدينية، إلى جاءٍ ومال وأدوات سلطة (إدارة ومكاتب وموظفين) وأجهزة للإفتاء منشأة في الولايات والمناطق. أما في المرحلة اللاحقة ومع تنظيمات السلطان سليمان فقد اكتسبت مؤسسة الإفتاء «مشيخة الإسلام» تنظيمًا إداريًا واسعًا وأضحت مركزاً من مراكز القوى السياسية في الدولة. فمكتب شيخ الإسلام دعي «باب مشيخت» وألحق به مكتب آخر «باب فتوى» أو «فتوى خانه»، واستحدث نوع من أمانة سر دعي الموظف فيها «التلخيصجي»، ونظمت العلاقة بين شيخ الإسلام على الجميع، كما رأس شيخ الإسلام «هيئة العلماء»⁽²⁴⁾ في العاصمة، واعتبر رأس الهيئة الإسلامية الحاكمة

(20) حتى بعد فترة بسيطة من عهد السلطان سليمان ومشيخة أبي السعود، رفض مدرّس السليمانية محاسني ستان أفندي هذا المنصب عندما عرض عليه وقال: «ابعدوا عني زليخة هذه الدنيا» إشارة إلى موقف يوسف من زليخة زوجة فرعون. كما رفض عالم آخر هو ابن علي الجمالي: فضيل أفندي (985هـ) هذا المنصب «تعتقاً عن أشياء الدنيا».

Repp, *Mufti of Istanbul*, p. 304.

قارن:

(21) انظر في ما سبق، ص 80 و 81.

Repp, *Mufti of Istanbul*, p. 299.

(22) قارن بذلك:

(23) انظر لاحقاً حيث نعالج هذه المسألة على حدة.

(24) الشناوي، الدولة العثمانية، ج 1، ص 407-410.

المؤلفة من مفتي عواصم الولايات والمدن الرئيسية⁽²⁵⁾، وقضاة المناطق والمدرسين وأئمة المساجد والخطباء والوعاظ والمؤذنين. وكان يصرف على هذه الهيئة ومؤسساتها من مساجد وزوايا وتكايا ومستشفيات ومدارس وأعمال برّ من إيرادات الأوقاف الخيرية التي تخصصها الدولة لهذا القطاع الاجتماعي - الديني⁽²⁶⁾.

أدت هذه الهيئة الإسلامية في ظل الضبط السياسي والاقتصادي والتنظيمي دورًا أيديولوجيًا في خدمة السياسة. إذ بدأ الفقيه يفقد تدريجيًا استقلالته وتميزه وامتيازه عن أجهزة السلطان الإدارية والعسكرية كما كان في أثناء صعود المشروع العثماني - الإسلامي خلال القرنين الأولين من تشكله، ليندرج شيئًا فشيئًا ابتداءً من منتصف القرن السادس عشر، في داخل هذه الأجهزة نفسها وليقوم عبر مواقعه المختلفة في هذه الأجهزة (مفتٍ، إمام، خطيب، مدرّس، واعظ...) بدور «السلطة الأيديولوجية» للنظام العام، وذلك من خلال نشر نمطٍ محافظ ومكرر من الثقافة السائدة في كل أنحاء الدول العثمانية.

يلاحظ باحث درس دور العلماء في مدينة طرابلس، (مركز ولاية)، في القرن السابع عشر وبداية القرن الثامن عشر من خلال وثائق المحكمة الشرعية فيها، أن جهاز العلماء ورجال الدين كان ضعيف التأثير في مجال السياسة والتأثير في الحكام. غير أن «السلطة الأيديولوجية» كما يقول، كانت عمليًا بأيدي هذه الجهاز الذي احتكر شؤون التعليم في المساجد والمدارس والمكاتب. وكان هذا الجهاز قد قام بمهمة الاستمرارية الثقافية من خلال نقل ما تتضمنه تعاليم السلف إلى الخلف. وبهذا المعنى فإن التواصل الثقافي كان قويًا، ليس بين الماضي والحاضر، بل بين سائر الأوساط «العلمية» في أرجاء

(25) بلغ عدد المفتين في المناطق متين، كان الواحد منهم يتولى مهمة استشارية دينية. وكانت أهميته دون الوالي والقاضي صاحب السلطتين الإجرائية والقضائية.
(26) قارن بذلك، الشناوي، الدولة العثمانية، ص 421-453.

الدولة العثمانية وخارجها. ويمكن القول بثقة تامة إن ثقافة واحدة كانت تنتشر في طرابلس ودمشق والقاهرة واسطنبول، ودور رجال الدين في ضمان هذا التواصل الثقافي كان حاسماً...⁽²⁷⁾.

لكن الاستمرارية والتواصل كانا أيضاً من نتاج خضوع الثقافة للسياسة (سياسة الأمر الواقع) تبعاً لمواقع الرتب والرواتب ووفقاً لمنهج التكرار والترداد، فماذا لو أن منهجاً آخر برز من داخل هذه الثقافة دعا إلى التغيير أو التجديد، أو أن تحدياً من الخارج هز القنوات وطرح أسئلة جديدة؟

التجربة العثمانية تقدّم في هذا المجال واقعتين نختارهما من سياق حوادث القرن السادس عشر وسياق حوادث أواخر القرن التاسع عشر ومطلع القرن العشرين.

الواقعة الأولى: تعبّر عما آلت إليه سياسة تنظيم العلماء في مناصب ورتب ورواتب في الدولة، وكيف تمثلت «وحدة الثقافة» في ظل التحاسد والتباغض والتنافس بين الطامحين والطامعين من علماء الدين في مناصب الإفتاء والقضاء والتدريس. فاستخدمت بين الفقهاء وفي ظل أجواء الصراع السياسي الصفوي - العثماني في العالم الإسلامي، تهم الابتداع والتكفير والخروج، طمعاً بمنصب أو لإبعاد منافس، أو لإثارة فتنة، ضد فئة من جماعة المسلمين. وفي هذه الأجواء كانت محنة فقهاء الشيعة الإمامية في جبل عامل (جنوب لبنان الحالي)، مع ممثلي المؤسسة الدينية «الرسمية» في بلاد الشام. وكواقعة من واقعات هذه المحنة كان مقتل أحد أبرز هؤلاء الفقهاء في ذاك العصر، وهو زين الدين بن علي المعروف «بالشهيد الثاني» (911-965هـ/ 1505-1558م) في أثر وشاية من قاضي صيدا، تتهم الشهيد بالاجتهاد^(*).

(27) خالد زيادة، الصورة التقليدية للمجتمع المدني: قراءة منهجية في سجلات محكمة طرابلس الشرعية في القرن السابع عشر وبداية القرن الثامن عشر (طرابلس: الجامعة اللبنانية، 1983)، ص 108-109.

(*) يرد تفصيل هذه الحادثة في الفقرات اللاحقة لهذا الفصل، ص 116.

الواقعة الثانية: تُعبر عما آلت إليه أزمة السلطنة العثمانية في أواخر مراحلها، وعندما أصبح هاجس «وحدة الثقافة» لدى السلطان هاجسًا «أمثيًا» يتعلق بسلامة السلطان والجهاز وحدهما، لا بسلامة الأمة «الرعية» وأمنها وموقعها في الصراع العالمي والخريطة الجغرافية - الحضارية. لقد تنبّه فقهاء ومفكرون مسلمون في أواخر القرن التاسع عشر ومطلع القرن العشرين إلى هذا التحدي فقدّموا إجاباتٍ متنوعة، من موقع تصورهم الهادف إنقاذ الأمة. فكان لهذه الإجابات وذاك التصور، وقع محرّك ومجدد. ولكن كان له أيضًا ردود تنذرُع بالتفريط بوحدة الثقافة، وخطر الاجتهاد، ومحذور الاختراق الغربي. وفي هذا السياق نورد أمثلةً من محنة الأفغاني والكواكبي ورشيد رضا وجمال الدين القاسمي مع المؤسسة الدينية الرسمية وممثلها أبو الهدى الصيادي، المقرب من السلطان عبد الحميد^(*).

أولاً: الإدارة الدينية العثمانية المحلية وحيز الفقيه المستقل

تنظم الدولة العثمانية في سلسلة الدول التي قامت في التاريخ الإسلامي على قاعدة «التغلب» أو مفهوم «إمارة الاستيلاء» الذي نجد لدى الماوردي تبريرًا شرعيًا له تثبت في ما بعد مع ممارسة السلطان أو «أمير الاستيلاء» لمهام الخليفة. فتصبح السلطنة وفقًا لهذا المفهوم مقبولةً لدى بعض الفقهاء «كسلطة ضرورة» يحتملها الأمر الواقع والحاجة إلى «وحدة الأمة» وإدارة المجتمع.

مما أعطى لهذا الواقع أسباب ثباته في وعي جماعة المسلمين الفتوحات الكبرى العثمانية التي كانت قد توجّحت بفتح القسطنطينية، قلعة المواجهة البيزنطية التي امتنعت على المسلمين طوال قرون من الزمن. فكان ذلك مصدرًا لأمل في نهوض إسلامي تطلع إليه المسلمون بعد فترة من التراجع والتفكك في أثر سقوط بغداد وهجمات الفرنجة واحتلال هؤلاء لبيت المقدس وسنوات الحروب الصليبية المديدة⁽²⁸⁾.

(*) يرد تفصيل هذه المواقف لاحقًا ص 188-206.

(28) قارن بذلك: محمد جميل بيهم، العرب والترك في الصراع بين الشرق والغرب (بيروت: المطبعة الوطنية، 1957)، ص 80.

ذاك هو «الوجه الإيجابي» للدولة العثمانية الذي وقّر لها بادئ ذي بدء مناخاً شعبياً إسلامياً في البلاد، اتسم بالقبول وإسباغ الشرعية.

غير أن الوجه الآخر الذي استجدّ مع انكفائها نحو الفتح الداخلي في دار الإسلام ومع تحولها إلى «دولة سوق وجباية» (بحسب تعبير ابن خلدون في وصفه تطور الدول في التاريخ الإسلامي)، دولة تتجاذبها عصبية تتحالف وتتنافر في الأطراف، كان يدفع بها أكثر فأكثر للتحول إلى سلطنة جائرة أو مجموعة سلطات تتفاوت في درجات جورها من سلطان إلى سلطان، ومن وإلى وإلى، ومن أمير إلى أمير وبالتالي من مكان إلى مكان...

اللافت هنا أن الدولة العثمانية ركّزت في علاقتها بالعلماء، ولا سيما بعد تشكل هذه العلاقة وانتظامها في قوانين وأجهزة ومؤسسات في أثر تشريعات السلطان سليمان، على استيعاب العلماء في سلطات محلية، فدخل القطاع الأكبر منهم في هذه السلطات. وساعدها في هذا الأمر أنماط من السلطات المحلية وفي ولايات الأطراف تقوم على الصراع بين الأسر المحلية من أجل الجاه والنفوذ في ظل نظام ضرائبي مركّز على جباية الالتزام والملتزمين للمقاطعات، وتقوم على نظام عسكري تقلّص من حمية الجهاد، إلى حالة من التشرذم العسكري والانكفاء في مراكز الولايات حيث تولّدت لدى ضباط الانكشارية مطامع سياسية واقتصادية يتوسلون للوصول إليها، أي وسيلة ومن جملة وسائلها كانت المؤسسة الدينية الرسمية.

يصف عالم دمشق معاصر لمرحلة ما بعد السلطان سليمان هذا الواقع من خلال معايته تجربة حكم في دمشق، عندما تسلّم عبد الله كيوان (أحد ضباط العساكر العثمانية) حاكمية الولاية، فيقول إن هذا الأخير «استبد بأهل دمشق..» «وكان يساعده على ذلك نواب محكمة الباب»⁽²⁹⁾ وأعيان شهودها. وكانوا

(29) كان هؤلاء عبارة عن موظفين من القضاة الصغار. وكانوا يحلون محل القضاء في أثناء تعيينهم وفي المدن الصغرى خارج مركز الولاية أو الإقليم. وكان النائب يشتري منصبه ولا يتقاضى مرتباً من الحكومة، ولكنه كان يحصل على إيرادات ضخمة من حصيلة الغرامات المالية التي كان يحكم بها على المخالفين.

يبالغون في نصيحته في كتابة التمسكات، يعلمونه الحيل⁽³⁰⁾ والاحتيالات لأنه كان يكرمهم ويصلهم. ثم كانوا يترددون إليه في كل صبيحة وينظرون مصالحه، ثم انتقل إلى سردارية دمشق فأخذ أكابر أهلها بالحيلة وعوامهم بالرهبة لسعة جاهه وانقياد حكام الشريعة إليه⁽³¹⁾.

يصف محمد كرد علي الواقع الذي آل إليه وضع العلماء بعد تدابير سليمان فيقول: «بدأت الدولة منذ دور سليمان بالرسميات وأخذت تلقي الشغب بين العلماء وذلك برتب اخترعتها لهم وجرايات أدرتها عليهم، فزادت لأجل هذه النفقات الضرائب والخراج على الأمة وكثر التنافس بينهم. وقلّ القوالون بالحق من رجال العلم، وأنشأ معظمهم يدلسون ويوالسون ويمتدحون السلطان مهما ضلّ وغوى، وسهّل بعد ربط العلماء بروابط الرتب والرواتب، أن يستصدر السلاطين فتاوى بقتل الأبرياء لمن تغضب عليهم الدولة»⁽³²⁾.

مع ذلك لم يعدم الواقع بروز علماء مستقلين لم يتنظموا في سلك الجهاز الديني «الرسمي»، اعتزلوا السياسة وانصرفوا إلى التدريس والتأليف. ومن بين هؤلاء: الفقيه الحنفي والصوفي محمد أفندي البرقاوي (ت 981هـ/ 1573م) وهو معاصر للسلطان سليمان. درس في اسطنبول ومارس عمله كداع ومدرس وحافظ على استقلالته حيال أعلى مراتب السلطات في الدولة. حاول في مؤلفه عن الصوفية، أن يصالح بين الشريعة

(30) والمقصود هنا الحيل الفقهية التي يلجأ إليها لحل الإشكالات التي يثيرها الحكم الشرعي. كالالتفاف على تحريم الربا مثلاً وتخريجه بصورة «البيع والشراء» أو الالتفاف على تحريم ملكية الوقف...

(31) نجم الدين الغزي (977-1061هـ/ 1570-1651م)، لطف السمر وقطف الثمر: من تراجم أعيان الطبقة الأولى من القرن الحادي عشر، حققه محمود الشيخ (دمشق: وزارة الثقافة، 1981)، ج 2، ص 613.

(32) محمد كرد علي، خطط الشام، 6 ج (بيروت: دار العلم للملايين، 1969)، ج 2،

ص 334.

التي يؤكد الفقهاء أحكامها، والحقيقة العرفانية التي يؤكد الصوفيون أولويتها. ويعرف عنه أنه كان نذًا مناوئًا لشيخ الإسلام أبي السعود أفندي⁽³³⁾.

ونجم الدين الغزي (ت 1061هـ/ 1651م) وهو فقيه ومؤرخ وأديب، نقرأ له موقفًا يحذر فيه من مصاحبة السلطان. وكان ذلك بسبب تجربته مع السلطات المتقلبة والعائرة في دمشق - فيترجم ذلك نصيحة شعرية فيقول:

احذر من الملوك والسلطان بحسب القدرة والإمكان
لا يجتني مصاحب السلطان من قره سوى العصيان⁽³⁴⁾

لكن احتمال «القدرة والإمكان» الذي يشير إليه الغزي، سيضعف أكثر فأكثر في العصور اللاحقة. وستُترجم حال الابتعاد عن السلطان عند البعض - إن وجدت⁽³⁵⁾، حال انكفاء واعتزال وخوف من نقد السلطان أو نصحه، أو حالًا من الهروب إلى طرق من الصوفية الشعبية التي غرقت في السحر والطلاسم والطقوس الرمزية والتي جرى الاعتقاد بها كأشكال من العلاج والحل لكل ضائقة أو مرض أو أزمة، سواء على مستوى الفرد أم المجتمع. تلك هي الحال الذهنية - الاجتماعية التي سادت قطاعًا واسعًا من الاجتماع الإسلامي - السني في ذاك الوقت.

أما بالنسبة إلى الشيعة المنتشرين في الولايات العثمانية، فعرضوا لردود انتقامية عنيفة من السلطات العثمانية، ولا سيما عندما كان يحتدم الصراع الصفوي - العثماني، ويتعرض الشاهات الصفويون «للسكان السنة في إيران. وكتيجة من نتائج السياسات السلطانية والشاهانية المدعومة والمبررة من شيوخ الإسلام لدى الطرفين (إيران - تركيا)، عانى المسلمون الشيعة من العرب،

Henri Laoust, *Les Schismes dans l'Islam: Introduction à une étude de la religion musulmane* (Paris: Payot, 1977), p. 313.

(34) الغزي، لطف السمر وقطف الثمر: تراجم أعيان الطبقة الأولى من القرن الحادي عشر.

(35) ذلك أن مهمة التدريس أضحت تحتاج إلى إذن سلطاني، الأمر الذي فرض على العلماء آنذاك التوجه الدائم نحو اسطنبول لالتماس هذا الإذن من السلطان أو من شيخ الإسلام.

ولا سيما في بلاد الشام وفي جبلهم التاريخي الأساسي - جبل عامل - القلق والخوف والحذر. الأمر الذي دفعهم أكثر فأكثر إلى ممارسة «تقية»⁽³⁶⁾ تقضي بعدم الإعلان عن معتقداتهم في مسألة الإمامة (وهو المعتقد الذي يؤدي عملياً إلى اعتبار السلطات القائمة غير شرعية)، وذلك بهدف الانخراط في الاجتماع السياسي القائم والتعايش مع السلطات القائمة حفظاً للنظام العام ووحدة الجماعة واستمرارية المعتقد.

أما فقه الشيعة الإمامية الذي تبلور على يد العلماء الأوائل (الكليني، المفيد، الرضوي، المرتضى، الطوسي، الحلي...)، فقد استمر يدرس في المدارس الدينية العديدة المنتشرة آنذاك في جبل عامل، التي كان أهمها جزين وجبع، وميس... وكان قد سبق لأحد الفقهاء العالميين محمد بن مكي الجزيني (734-786هـ/1333-1384م) (في عصر المماليك) أن وضع مجموعة كبيرة من المؤلفات، كانت أهمها الموسوعة الفقهية المسماة اللمعة الدمشقية.

تقدّم ثقافة محمد بن مكي الجزيني وممارساته كفقيه - مرجع في المجتمع أنموذجاً توحيدياً ومنفتحاً على التيارات والمذاهب والمدارس الإسلامية كلها، مع المحافظة على خط الاستقلال عن مظاهر السلطان⁽³⁷⁾، وفقاً لما تقتضيه عقيدته في مسألة الإمامة، ويتأكد هذا الخط مع زين الدين بن علي الجبعي (911-965هـ/1505-1558م) المعاصر للسلطان سليمان القانوني في المرحلة العثمانية. فالى جانب المؤلفات الكثيرة التي وضعها زين الدين بن علي، يعتبر مؤلفه الروضة البهية في شرح اللمعة الدمشقية، تعبيراً عن تلك الاستمرارية الفقهية التي يحتاجها الفقيه - المرجع الشيعي في مجتمع محلي خاضع لسلطانٍ يعتنق مذهباً معيناً ويجعل من هذا المذهب مذهباً رسمياً للدولة وقضاتها وشيخ الإسلام فيها. وفي ظل المؤسسات التي استحدثها السلطان سليمان - كما رأينا - لتنظيم الإفتاء والقضاء والتدريس وربطها جميعها - ربطاً

(36) تعني التقية كما يعرّفها علماء الشيعة «كتمان الحق وستر الاعتقاد ومكالمه المخالفين وترك التظاهر بما يعني ضرراً في الدنيا والدين». وهذا تعريف للشيخ المفيد في: دائرة المعارف الإسلامية الشيعية، 3 مج (بيروت: دار المعارف، 1981)، مج 3، ص 76.
(37) راجع نبذة عنه في الفصل الأول من البحث، وسنعود إلى هذه المسألة لاحقاً.

محكمًا بالمركز، كان يتبلور اتجاه في فقه الشيعة الإمامية يقدم نصًا متكاملًا يكون مرشدًا عمليًا لأحكام العبادات والمعاملات في مجتمع لا تعترف دولته إلا بالمذاهب الأربعة ولا تقرّ لأجهزة السلطة العليا الحاكمة فيها إلا بالانتماء إلى مذهب واحد هو المذهب الحنفي. وكان هذا الاتجاه الفقهي الشيعي ينحو عمليًا (وكما برز ذلك من خلال توجهات ومواقف زين الدين بن علي) لأن يجعل من هذا الفقه أحد المذاهب الخمسة التي يتشعر مقلدوها بين سكران السلطنة العثمانية. وفي هذا التوجه العملي الذي نلمسه كما سنرى من سيرة صاحب الروضة البهية يقوم إمكان حل لمسألتين أساسيتين.

أولاً: مسألة الانخراط في رعية السلطنة العثمانية كواقع لاجتماع سياسي قائم، وثانيًا تأجيل مسألة الإمامة واستتبعاتها السياسية كجزء من معتقد «غيبية الإمام»، والاستقلال عن المشروع السياسي الصفوي في إيران⁽³⁸⁾.

من هنا فإن وقفةً عند سيرة زين الدين بن علي (الشهيد الثاني، ت 965هـ/ 1558م) وتجربته مع الإدارة الدينية العثمانية المحلية، هي ضرورة لإظهارها من العتمة⁽³⁹⁾ من جهة، وإبراز دلالاتها التاريخية والمنهجية من جهة أخرى.

زين الدين بن علي وقاضي صيدا في القضاء العثماني

لعلّ أقدم ترجمة له هي التي وضعها تلميذه الشيخ محمد بن علي المعروف بابن العودي، والتي نقل بعضًا منها الشيخ محمد بن الحسن الحر العاملي (ت 1104هـ/ 1692م) في كتابه أمل الآمل. وإذ نستعيد بالحرف

(38) وفي رأينا أن اتجاهًا آخر في الفقه الشيعي غير اتجاه زين الدين بن علي كان يقدم تبريرًا لقيام الحكم الصفوي في إيران، وأدى الاضطهاد العثماني من جهة ومخاوف فقهاء الشيعة في جبل عامل في أثر مقتل زين الدين بن علي - كما سنرى - من جهة أخرى دورًا في تعميق هذا الاتجاه الشيعي - الصفوي.

(39) التعميم على السيرة ودلالاتها يأتي من جانبين: من الجانب الشيعي - الصفوي الذي يغفل أمر انخراط زين الدين بن علي في الاجتماع السياسي العثماني، ومن الجانب السني - العثماني الذي يغفل واقع افتتاح زين الدين على جميع المذاهب الإسلامية.

بعضاً من هذه السيرة ترك للنص الوثائقي أن يأخذ مجال دلالاته من ظروفه التاريخية التي ألمتنا بها في هذه الدراسة.

يقول الحر العاملي:

«... ونقل عنه (أي عن العودي) من رسالته التي ألّفها في ذكر أحوال الشهيد الثاني أن مولده ثالث عشر شوال سنة 911، وأنه ختم القرآن وعمره تسع سنين، وقرأ على والده في فنون العربية والفقه إلى أن توفي والده سنة 925، وأنه ارتحل في تلك السنة مهاجراً في طلب العلم إلى ميس⁽⁴⁰⁾، وأنه ارتحل بعد ذلك إلى كرك نوح⁽⁴¹⁾.. وأنه انتقل إلى وطنه الأول جبع سنة 934هـ ثم ارتحل إلى دمشق... ثم رجع إلى جبع، ورحل إلى مصر سنة 942 لتحصيل ما أمكن من العلوم، وقرأ على جماعة من علماء العامة⁽⁴²⁾ وذكرهم وذكر ما قرأ عليهم من كتبهم في الحديث والفقه وغيرهما، وأنه قرأ بمصر على ستة عشر رجلاً من أكابر علمائهم وذكرهم مفصلاً^(*)، وأنه ارتحل سنة 944هـ

(40) ميس الجبل: مدرسة دينية في جبل عامل.

(41) كرك نوح: مدرسة دينية في البقاع.

(42) ويقصد علماء السنة.

(*) ومن بينهم: الشيخ شهاب الدين أحمد الرملي الشافعي، والملا حسين الجرجاني، والملا محمد الاسترابادي، والملا محمد علي الكيلاني، والشيخ أبو الحسن البكري، والشيخ زين الدين العجمي المالكي. ويذكر هذا الأخير بقوله: «لم أرَ بالديار المصرية أفضل منه في العلوم العقلية والعربية، سمعت عليه البيضاوي في التفسير... ومنهم الشيخ ناصر الدين الطبري الشافعي، ومنهم الشيخ شمس الدين بن أبي النحاس، وكان يصف هذا الأخير «بالصلاح وحسن الأخلاق والتواضع»، وكان من بينهم الشيخ عبد الحميد السهري الذي أجاز زين الدين إجازة عامة، وفيه يقول: «وهذا الشيخ أيضاً كان شيخاً قدس سره... جمع بين فضيلتي العلم والكرم... هذا ويذكر الشيخ زين أعداداً من شيوخ مصر الذين قرأ عليهم أشهر الكتب السنية في الفقه والحديث والتفسير وعلم الأصول. ويمتدحهم في أخلاقهم وعلمهم لتلميذه ابن العودي الذي نقل يومياته. انظر: زين الدين بن علي الجعفي العاملي (الشهيد الثاني)، الروضة البهية في شرح اللمعة الدمشقية، تقديم بقلم: محمد مهدي الأصفي (النجف: جامعة النجف، 1386هـ [1966م])، التقديم، ج 1، ص 159-161.

وهو إلى ذلك، يعود في استشهاده، إضافة إلى الاستشهاد بأقوال أئمة أهل البيت، إلى أقوال للتابعين والصحابة، وأئمة الفقه السني. وواضح ذلك في مؤلفه: منية المرید في آداب العقید والمستفيد، تحليل وتحقیق عبد الأمير شمس الدين، موسوعة الفكر التربوي العربي الإسلامي، التربية عند الفقهاء؛ الحلقة 1 (بيروت: دار الكتاب اللبناني، 1981)، وهذا الكتاب هو كتاب مفصل في التربية وطرائق التعليم والتعلم، فرغ منه في عام 954هـ أي بعد تسلمه مهمة التدريس في المدرسة النورية في بعلبك بحوالي ثلاث سنوات.

إلى الحجاز فحج ورجع إلى جبع، ثم سافر إلى العراق لزيارة الأئمة عليهم السلام سنة 946هـ ورجع تلك السنة، ثم سافر إلى بلاد الروم سنة 951هـ وأقام بقسطنطينية ثلاثة أشهر ونصفاً وأعطوه المدرسة النورية ببعلبك، ورجع وأقام بها ودرّس في المذاهب الخمسة مدة طويلة⁽⁴³⁾.

في مرجع مرتكز على مخطوطة ابن العودي أن زين الدين بن علي يصف رحلته إلى القسطنطينية فيقول: «وكان وصولنا إلى مدينة قسطنطينية يوم الاثنين 17 شهر ربيع الأول سنة 952 (...)، وبقيت بعد وصولي 18 يوماً لا اجتماع بأحد من الأعيان، ثم اقتضى الحال أن كتبت في هذه الأيام رسالة جيدة تشتمل على عشرة مباحث جلية، كل بحث في فن من الفنون العقلية والفقهية والتفسير وغيرها وأوصلتها إلى قاضي العسكر، وهو محمد بن قطب الدين بن محمد بن قاضي زاده الرومي، وهو رجل فاضل أديب عاقل لبيب من أحسن الناس خلقاً وتهذيباً وأدباً، فوقعت منه موقعاً حسناً وحصل لي بسبب ذلك منه حظ عظيم، وأكثر من تعريفي والثناء علي للأفاضل، واتفق في هذه المدة بيني وبينه مباحثة في مسائل كثيرة من الحقائق»⁽⁴⁴⁾.

ثم يقول: «ففي اليوم الثاني من اجتماعي به أرسل إلي الدفتر المشتمل على الوظائف والمدارس، وبذل لي ما اختاره وأكد في كون ذلك في الشام أو حلب، فاقتضى الحال أن اخترت منه المدرسة النورية ببعلبك لمصالح وجدتها ولظهور أمر الله تعالى بها على الخصوص، فأعرض لي بها إلى (السلطان سليمان) وكتب لي بها، براءة وجعل لي في كل شهر ما شرطه واقفها السلطان نور الدين الشهيد»⁽⁴⁵⁾.

ويروي الحر العاملسي واقعة قتله بعد عودته إلى قريته جبع⁽⁴⁶⁾ فيقول:

(43) محمد بن الحسن الحر العاملسي، أمل الأمل، تحقيق أحمد الحسيني، ج 2، ط 2 (بيروت: مؤسسة الوفاء، 1983)، ج 1، ص 89.

(44) في: زين الدين بن علي (الجبعي العاملسي)، الروضة البهية، ج 1، ص 169-170 عن مخطوطة ابن العودي.

(45) المصدر نفسه، ص 170.

(46) لا تذكر المصادر سبباً لتركه التدريس في بعلبك وعودته إلى قريته جبع.

«وكان سبب قتله على ما سمعته من بعض المشائخ ورايته بخط بعضهم، أنه ترفع إليه رجلان فحكّم لأحدهما على الآخر، فغضب المحكوم عليه وذهب إلى قاضي صيدا واسمه معروف، وكان الشيخ مشغولاً في تلك الأيام بتأليف شرح اللمعة (...) فأرسل القاضي إلى جيع من يطلبه وكان مقيماً في كرم له مدة منفرداً عن البلد متفرغاً للتأليف، فقال له بعض أهل البلدة قد سافر عنا مدة، فخطر ببال الشيخ أن يسافر إلى الحج، وكان قد حج مراراً، لكنه قصد الاختباء، فسافر في محمل مغطى، وكتب قاضي صيدا إلى سلطان روم أنه قد وجد ببلاد الشام رجل مبتدع خارج عن المذاهب الأربعة، فأرسل السلطان رجلاً في طلب الشيخ، وقال له: انتني به حيّاً حتى أجمع بينه وبين علماء بلاد فيبحثوا معه ويطلعوا على مذهبه ويخبروني فأحكم عليه بما يقتضي مذهبي. فجاء الرجل فأخبر أن الشيخ توجه إلى مكة، فذهب في طلبه فاجتمع به في طريق مكة، فقال له: تكون معي حتى نحج بيت الله ثم أفعل ما تريد فربي بذلك. فلما فرغ من الحج سافر معه إلى بلاد الروم. فلما وصل إليها رآه رجل فسأله عن الشيخ فقال: رجل من علماء الشيعة الإمامية أريد أن أوصله إلى السلطان. فقال: أوّما تخاف أن يخبر السلطان بأنك قد قصّرت في خدمته وأذيت له هناك أصحاب يساعدونه فيكون سبباً لهلاكك، بل الرأي أن تقتله وتأخذ برأسه إلى السلطان، فقتله في مكان من ساحل البحر (...) وأخذ الرجل رأسه إلى السلطان، فأنكر عليه وقال: أمرتك أن تأتيني به حيّاً فقتلته، وسعى السيد عبد الرحيم العباسي في قتل ذلك الرجل فقتله السلطان»⁽⁴⁷⁾.

وفي رواية ابن العودي أن قاضي صيدا «معروف الشامي» حقد على زين الدين، منذ أبى هذا الأخير في أثناء عزمه التوجه إلى القسطنطينية لطلب منصب التدريس، أن يطلب من القاضي تعريفاً به، وكانت العادة والأعراف أن يستحصل قاصد القسطنطينية على تعريف من قاضي ناحيته أو قضائه. فلما كُرم

(47) الحر العاملي، أمل الأمل، ج 1، ص 91.

زين الدين في العاصمة وحصل على ما أراد دون تدخل القاضي، حقد القاضي عليه وأضمر له شرًا⁽⁴⁸⁾.

هذا، ولا بد ونحن نقرأ واقعات هذه النصوص الوثائقية من أن نضعها في سياقها التاريخي العام. وهذا السياق هو بشكل أساسي سياق الصراع الصفوي العثماني. فمقتل الشيخ زين الدين جاء في أواسط سلطنة الشاه الصفوي طهماسب في عام 965هـ، أي في الوقت الذي عاد فتجدد فيه الصراع، وأخذ الشاه طهماسب على عاتقه استقدام علماء الشيعة الإمامية من العراق وجبل عامل والبحرين إلى إيران لتقوية مذهب أهل الدولة ونشره⁽⁴⁹⁾.

ثمة تفسير مستقى من مصدر فارسي رواه السيد محسن الأمين في أعيان الشيعة، يؤكد هذا السياق الذي نشير إليه وخلاصته أنه «في سنة 965هـ في أواسط سلطنة الشاه طهماسب الصفوي استشهد (...) الشيخ زين الدين العاملي. وكان السبب في شهادته أن جماعة من السنيين قالوا لرستم باشا الوزير الأعظم للسلطان سليمان ملك الروم أن الشيخ زين الدين يدعي الاجتهاد، ويتردد إليه كثير من علماء الشيعة ويقرأون عليه كتب الإمامية، وغرضهم بذلك إشاعة التشيع، فأرسل رستم باشا الوزير، في طلب الشيخ زين الدين، وكان وقتئذ بمكة المعظمة فأخذه من مكة وذهبوا به إلى استنبول، فقتلوه فيها من غير أن يعرضوه على السلطان سليمان»⁽⁵⁰⁾.

واضح من خلال هذه السيرة المسار الذي كانت تسير فيه وضعية المؤسسة الدينية العثمانية في أسلوب علاقتها بالمجتمع، سواء شاء

(48) زين الدين بن علي (الجبلي العاملي)، الروضة البهية، ج 1، ص 192، هذا إلى جانب أن الفقيه المجهّد كان عبر سمعته يحوز ثقة الناس فيرتضي هؤلاء بالاحتكام إليه من دون أن يكون معيّنًا رسميًا من الدولة. وهذا حال الشيخ زين الدين مع مسلمي محيطه آنذاك سنة وشيعة. وكان من الطبيعي أن يثير هذا الوضع غضب القاضي الرسمي.

(49) انظر الفصل الرابع.

(50) محسن الأمين، أعيان الشيعة (بيروت: مطبعة الإنصاف، 1961)، ج 33، ص 292.

السلطان سليمان ذلك أم لا، إنه الأسلوب الذي سيلاحظه نجم الدين الغزي (ت 1061هـ/ 1651م) عندما تحوّلت وظائف المؤسسة الدينية التابعة للدولة إلى منافذ للجاء والمال وتمكين سلطة المتغلبين من العساكر أو من الأمراء المحليين.

كان الوضع برمته يتجه نحو توحيد مؤسسة الإفتاء والقضاء في الدولة، في حين كان المجتمع يتجه نحو التفكك ويزور أمراء التغلب وولايات الأطراف، وفي الوقت الذي كان فيه الأمير أو الشيخ أو الوالي يبحث عن مجال للإفادة من نظام التلزم والجباية الضرائبية⁽⁵¹⁾، كان القاضي المحلي أو المفتي يبحث عن تثبيت منصبه أو طريقة لترقيه في جهاز القضاء أو الإفتاء، متوسلاً في ذلك شتى الطرق، ومن بينها طريقة «التعريف» التي هي إحدى طرائق الرقابة الأيديولوجية للمجتمع⁽⁵²⁾. فهل يمكن لهذه الوضعية أن تحتل بروز فقيه يدعو للاجتهاد وإمكان تعدد المفتين؟ ذاك جانب من محنة زين الدين بن علي عندما كتب في أثناء تدريسه في المدرسة النورية في بعلبك فصلاً في «آداب الفتوى والمفتي والمستفتي» في كتابه منية المريد في آداب المفيد والمستفيد، يحدد فيه «شروط المفتي المطلق وأحكام المفتي وآدابه»⁽⁵³⁾ في وضع كانت فيه مؤسسة الإفتاء والقضاء والتدريس العثمانية، تتجه نحو اعتماد معاييرها الداخلية، لا على مستوى المذهبية الفقهية فحسب، بل على مستوى الاندراج في قوانين المؤسسة السلطانية ومراكز القوى وانفتاح هذه الأخيرة على سلوك وأخلاق المجتمع العصبوية والتفعية والذاتية.

(51) راجع كتابنا في هذا الموضوع: وجه كوثرائي، السلطة والمجتمع والعمل السياسي: من تاريخ الولاية العثمانية في بلاد الشام (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1988).

(52) نذكر بموقف قاضي صيدا عندما قرر زين الدين بن علي الاستغناء عن تعريف القاضي في مقصده إلى القسطنطينية، إذ قال القاضي لابن العودي: «لا يتسر له شيء من دون تعريف»، ففي القسطنطينية «لا يعرفون إلا القانون».. زين الدين بن علي (الجبجي العالمي)، الروضة البهية، التقديم، ج 1، ص 169.

(53) زين الدين بن علي (الجبجي العالمي)، منية المريد في آداب المفيد والمستفيد، ص 234-235.

هذا في وقت تقوم فيه دولة مماثلة في بنيتها ومؤسساتها للدولة العثمانية في إيران ولكنها مختلفة في عنوانها «الأسري» ومذهبها «الرسمي» دولة تطرح نفسها بديلاً، فتطرح على الفقهاء أشكالا من الاستجابات كما سنرى، وخطوطا مختلفة في التوجهات⁽⁵⁴⁾.

ثانياً: الإصلاح الإسلامي والحال العثماني في أواخر السلطنة

مع مطلع القرن السابع عشر، انكشفت أزمة السلطنة العثمانية انكشافاً حاداً على مستوى المنصب السلطاني ومراكز القوى فيها، إذ قامت ثورة للإنكشارية في عام 1623م، وأدت إلى مقتل السلطان عثمان الثاني، ثم إلى تدخلهم في تعيين السلطان مصطفى الأول، ثم إلى عزله بعد سنة وتعيين مراد الرابع وتنصيب الوزراء وخلعهم⁽⁵⁵⁾.

وفي الأناضول والولايات - الأطراف، قامت ثورات السولا والأمراء المحليين. وفي سياق هذه الظروف قامت حركة المعني في بلاد الشام.

وفي الجبهة الشرقية تجدد القتال مع الصفويين. أما على الجبهة الأوروبية فإن الفتوحات كانت قد توقفت وتوالت تراجعات الجيش العثماني الذي قلّت موارده فانكفأت فرقه إلى الداخل تقوم بالثورات وتبتر مواقع السلطة في الدولة وتستغل مراكز الإنتاج والتجارة في المجتمع.

أما المؤسسة الدينية فقد أضحت جزءاً من مراكز القوى، تميل عبر موقف شيخ الإسلام والقضاة، إلى القوة الغالبة سواء تمثلت بالسلطان أم بأغاوات الإنكشارية.

كان من الطبيعي أن تتوجه أنظار رجال الإصلاح الذين قدّر لهم أن يكونوا قريبين من السلاطين كوزراء أو مستشارين (مربين) في غضون القرن السابع

(54) نترك هذا الجانب لمعالجته في الفصل المخصص للدولة الصفوية والمؤسسة الدينية.

(55) محمد فريد، تاريخ الدولة العلية العثمانية (بيروت: دار الجيل، 1977)، ص 143-144.

عشر إلى تفسير أسباب انحطاط مؤسسات الدولة من خلال رصد المفارقة بين الحاضر والماضي. وكانت أهم محاولة في هذا المجال هي رسالة قوجيه بيك التي وجهها إلى السلطان مراد الرابع في عام 1040هـ/ 1630م بصفته مستشاراً أو مربياً لهذا الأخير⁽⁵⁶⁾.

نلاحظ أن قوجيه بيك يفرد للمؤسسة الدينية نقداً خاصاً إلى جانب نقده الأساسي للمؤسسة العسكرية والإدارية والمالية. فهو يذكر بدور العلماء في منعة الدولة أيام كان يتم اختيار المفتي والقاضي «من بين الأشخاص الأكثر علماً والأشد إيماناً بالله» وأيام كان «المفتون، عدا كونهم مصدر العلم، لا يخفون الحقيقة أبداً عن السلاطين، ويقدمون لهم أبداً النصائح دون توقف. ويجتهدون لخير الدين والدولة»، وأيام كان نظام التعليم نظاماً جدياً وصارماً، ينتقل فيه طالب العلم من أستاذ يجيزه في علم إلى أستاذ آخر يجيزه في علم آخر حتى يحوز على درجة معينة... ويصف قوجيه بيك حال المؤسسة الدينية في أيامه فيقول:

«لكن هذا النظام قلب منذ عام (1003هـ/ 1594م)، وعزل علاء أفندي من الإفتاء دون سبب. ونفس الأمر حصل لقضاة العسكر فاضطروا إلى مواراة الحقيقة عن السلطان ليحفظوا مناصبهم وليكسبوا صداقة الوزراء، ومؤخراً فإن منصب المفتي قد أعطي لأناس ليست لهم الكفاءة بالتضاد مع القوانين والأعراف التي كانت متبعة سابقاً، وكذلك الأمر بالنسبة لقضاة العسكر. وبيع المناصب انتقلت عدواه إلى الملازمين الذين ليسوا إلا كتاباً بسطاء وإلى غيرهم من الأشخاص الذين يصرون بواسطة المال مدرسين وقضاة. وقد سهّلت هذه التجاوزات انتشار الجهل الذي يسيطر حالياً فلا نقدر أن نميز الحسن من السيئ [السيئ]، ومن هنا يأتي التعسف والاختلاس»⁽⁵⁷⁾. ونظراً إلى القدرة على التمييز بين الجاهل والعالم

(56) ندين للزميل خالد زيادة في نقل أفكار هذه الرسالة من كتابه: اكتشاف التقدّم الأوروبي: دراسة في المؤثرات الأوروبية على العثمانيين في القرن الثامن عشر (بيروت: دار الطليعة، 1981)، ص 20 وما بعدها.

(57) ورد النص في: زيادة، اكتشاف التقدّم الأوروبي، ص 23-24، مترجماً عن الفرنسية من نص بعنوان: *Canon de Sultan Suleiman II, représenté à Sultan Marad V pour son instruction* (Paris).

يأمل قوجيه بيك - بالإصلاح «لأن مناصب العلماء لا يجوز أن تعطى بالاحتياز والشفاعة إلى الجهلة»⁽⁵⁸⁾. ومع هذا فإن دعوة الإصلاح كانت تتوجه بشكل أساسي إلى القطاع العسكري والإدارة المالية في الدولة.

كان على هذه الصيحة والصيحات المماثلة التي ارتفعت في غضون القرن الثامن عشر، بتأثير التحدي الذي أثاره الاطلاع على تجارب الدول في أوروبا، أن تنتظر أواخر القرن، أي فترة حكم السلطان سليم الثالث (1789-1808م) ليكون لها تأثيرها الفعلي في السياسة الإصلاحية.

بادر السلطان سليم الثالث، وبناءً على اقتراحات المجلس الاستشاري الذي شكله، إلى استحداث «نظام جديد» يقوم على موازنة النظام القديم الذي يمثل بشكل أساسي بالإنكشارية ونظام التعليم الديني إلى جانب اتخاذ بعض التدابير المالية التي تضمن نوعاً من الجباية المنظمة للدولة. فعلى المستوى العسكري شكّل السلطان سليم قوات نظامية خارج إطار الإنكشارية، وعلى مستوى التعليم اهتم بتطوير وفتح مدارس جديدة تدرس الهندسة والرياضيات وغيرها من العلوم الوضعية التي استبعدت من التعليم الديني التقليدي.

كان الهدف إيجاد بدائل تدريجية للمؤسستين القديمتين (العسكرية والدينية)، من شأنها أن تضعفهما من دون أن تلغيهما. وصحيح أن بعض العلماء قد أيد محاولات سليم الإصلاحية، مثل تاتار جيق زاده، لكن المؤسسة الدينية كانت بمعظم أجهزتها ورجالها ضد هذه التدابير؛ إذ اعتبرتها «نوعاً من البدعة والكفر».

ساعد هذا الموقف الذي صدر بشكل أساسي عن شيخ الإسلام محمد رفيق وقاضي اسطنبول مراد زاده، قوات الإنكشارية عندما تمكنت هذه الأخيرة من الإطاحة بالسلطان سليم وإيقاف حركة الإصلاح في عام 1807⁽⁵⁹⁾.

(58) المصدر نفسه، ص 25.

(59) زيادة، اكتشاف التقدم الأوروبي، ص 106، وقارن بذلك: Edouard Engelhardt, *La Turquie* et le Tanzimat ou, *histoire des réformes dans l'Empire Ottoman depuis 1826 jusqu'à nos jours* (Paris: 1894), p. 280 et les suivantes.

بدأ يتبلور مع محاولة سليم الثالث اتجاه إصلاح في الدولة يستمد أشكال حلوله من صيغ التجربة الغربية في بناء الدولة والمؤسسات، واتجاه محافظ يجعل من مراكز القوى التي ترسخت في البنية المؤسسية للدولة العثمانية، ومن مواقع السلطة الأيديولوجية التي هيمنت في المجتمع واقعا «مقدسا» يعلن عن تبريره أو مقاومة تغييره، بواسطة الفتوى أي الإجازة والتحرير.

كانت هذه الثنائية هي أحد أبرز جوانب أزمة سياسة التنظيمات العثمانية طوال القرن التاسع عشر ومطلع القرن العشرين.

إذ كان يلجأ أهل التنظيمات إلى تبرير الإصلاح بالفتوى، أي إلى برهان مطابقة القوانين للأحكام الشرعية، وكانت القوى المقاومة للتنظيم والإصلاح تلجأ بدورها إلى تكفير هذا الاتجاه واعتباره بدعة.

من جهة أخرى ولما كان القرن التاسع عشر، هو القرن الذي بدأت فيه مشروعات أقسام مسارها في التطبيق والتنفيذ، جنباً إلى جنب مع مشروعات الاحتلال والسيطرة وتركيز مناطق النفوذ اقتصادياً وثقافياً، فإن الحركة الاستعمارية الغربية بدأت تشكل جانباً من جوانب أزمة الإصلاح في الدولة، تارةً من موقع المشجع على هذا الإصلاح بداعي تسريع خطوات التوسع الرأسمالي التحديثي في المجتمع العثماني، وتارةً أخرى من موقع المعوق لهذا الإصلاح بسبب التزاحم الاستعماري بين الدول على سياسات الاختراق والتفكيك والاستمالة والاستقواء التي اتبعتها الدول الغربية تجاه الأقليات والملل «المحمية»⁽⁶⁰⁾. هذا الواقع أوقع حركة الإصلاحات «بلبس» خطر عاشه الوعي الإسلامي ولا يزال، عدا الإرباك الذي شكّله أمام سيرها وتطبيقاتها. وهذا «اللبس» بين الإصلاح والسياسة الغربية، هو حال الشعور الذي استخدمه السلطان عبد الحميد الثاني في أثناء حكمه (1876-1909م) ووظفه بمساعدة

(60) فاردن بهذه الفرضية: المعالجة الموسعة التي يقدمها Engelhardt عن مآزق التنظيمات

Engelhardt, *La Turquie et le Tanzimat*, pp. 87-104.

وظروفها الداخلية والخارجية:

المؤسسة الدينية، وأبرز شخصياتها آنذاك أبو الهدى الصيادي⁽⁶¹⁾، ضد الإصلاح والحركة الدستورية والأفكار التجديدية في الإسلام.

تجدر الملاحظة إلى أن أصحاب الأصوات الداعية إلى إصلاح مؤسسات الدولة العثمانية، كانت تنتمي في معظم الأحيان إلى حالتين. فهي أولاً جزء من الحالة السياسية في جهاز الدولة الحاكم (الديوان)، وهذا هو حال عدد من الوزراء والولاة الذي حملوا هم الإصلاح العثماني من زاوية سياسية بحتة أمثال عالي باشا وفؤاد باشا ومدحت باشا في القرن التاسع عشر. وقد أنجزوا انطلاقاً من حرصهم على إنقاذ السلطنة وبناء «دولة عثمانية حديثة» مهمات كبرى في بناء الإدارة، واستصدار القوانين، لتنظيم قطاعات واسعة من الحياة الاقتصادية والاجتماعية والتعليمية: كقانون مسح الأراضي والبلديات والمحاكم النظامية وقانون التجارة... إلخ⁽⁶²⁾.

أما الحالة الثانية فتتمثل بالحركة الفكرية والأدبية التي عبّر عنها كتاب «العثمانيين الجدد» أمثال الشاعر نامق كمال وبالحركة السياسية الليبرالية الدستورية التي نشأت بالتعارض مع سياسة السلطان عبد الحميد الثاني، والتي تمثلت بتنظيمات «تركيا الفتاة» ثم «جمعية الاتحاد والترقي» وحزب «الحرية والائتلاف» والجمعيات الإصلاحية المختلفة.

(61) أبو الهدى الصيادي (1266-1328هـ/ 1849-1909م)، ولد في خان شيوخون (من أعمال حلب) ويتنسب إلى عائلة الرفاعي الحسينية، تعلّم في حلب وولي نقابة الإشراف فيها. ثم سكن الأستانة واتصل بالسلطان عبد الحميد فقلّده مشيخة المشايخ. استمرّ في خدمته زهاء 50 سنة، ويعرف بذكائه وطرّفه وانتسابه إلى الطريقة الصوفية الرفاعية، وكانت له الكلمة العليا عند عبد الحميد في منصب القضاة والمفتين، من مؤلفاته: فلاة الجواهر في ذكر الغوث الرفاعي واتباعه الأكابر، فرحة الأجيال في أخبار الأربعة الأقطاب، طبقات السادة الرفاعية... وجميعها كتب في ذكر مآثر رجال الصوفية ولا سيما من الرفاعية... وكان يريد بذلك تأكيد انتسابه في السلطة والمجتمع...، الأمر الذي تصدّى له الكواكبي ورشيد رضا، كما سنرى لاحقاً.

قارن: خير الدين الزركلي، الأعلام، ط 5 (بيروت: 1980)، ج 6، ص 324-325.

(62) لأخذ فكرة «عن هذا الجهد التشريعي الكبير» راجع: مجموعة التنظيمات العثمانية التي صدرت تحت عنوان الدستور، ترجمها إلى العربية نوفل نعمة الله نوفل، ج 2 (بيروت: المطبعة الأدبية، 1301هـ/ 1883م).

في الحالتين المذكورتين نلاحظ أن هذه الأصوات الإصلاحية لم تنشأ من داخل المؤسسة الدينية العثمانية، وأن أصحابها هم من أصول اجتماعية مدنية، تلقوا تعليمهم إما في الجامعة الغربية الحديثة، أو في الكلية العسكرية. فهم جماعات من النخب الفكرية والعسكرية الجديدة في تكوينها وثقافتها، كانت ترى أن الحل الإنقاذي للدولة العثمانية يجب أن يتم عبر اعتماد «النموذج الغربي» في بناء الدولة لا للالتحاق بالسياسات الغربية وإنما على العكس لمواجهتها والصمود أمامها، واحتلال المكانة نفسها⁽⁶³⁾.

السؤال: أين كان موقع المؤسسة الدينية العثمانية في خضم هذه الحركات التغييرية والإصلاحية؟

إن الأدبيات كلها المعاصرة لتلك الفترة المتأخرة من عمر الدولة العثمانية تجمع حين وصفها أوضاع العلماء الموظفين ومظاهر الحياة الدينية في المجتمع، على نعتها بشتى الأوصاف المعبّرة عن الانحطاط والتخلف والجمود ومسلكتها الكذب والرياء والاستكانة. والواقع أنه لم يكن من المتظر في هذه الظروف أن تتولّد حالة إصلاحية للمؤسسة من داخلها. فمُنذ زمن (منذ القرن السابع عشر تقريباً) كانت المؤسسة قد أصبحت مغلقة على علماء المجتمع إلا لذوي القربى وأهل المنافع. ويتحدث المؤرخون عن فتوى «تجيز خلافة ابن العالم أباه في وظائفه ولو كان طفلاً رضيعاً»⁽⁶⁴⁾. وأدّى كل هذا إلى أن أصبحت الوظائف الدينية في الدولة تُورّث كما تُورّث الأموال والعقارات، مما أدى إلى ضعف في طلب العلم، فتصدّى للتدريس والخطابة وإمامة المسلمين، الجهال وأنصاف المتعلمين بحكم الوظائف التي ورثوها عن آبائهم⁽⁶⁵⁾. وبحسب

(63) راجع نموذجاً من نصوص هذه النخبة في: Ahmet Riza, *La Faillite morale de la Politique occidentale en Europe*, (Paris: Picart, 1922).

وأحمد رضا هو أحد أبرز مؤسسي جمعية «تركيا الفتاة».

(64) اعتماداً على: عدنان الخطيب، الشيخ طاهر الجزائري: رائد النهضة العلمية في بلاد الشام، وأعلام من خريجي مدرسته (القاهرة: معهد البحوث والدراسات العربية، 1971)، ص 17.

(65) المصدر نفسه، ص 17.

الرجل أن يقرأ بعض كتب الفقه ليعتم ويقال إنه عالم⁽⁶⁶⁾. وغرقت السجلات «الفقهية» في مواضيع تافهة لا تقدم ولا تؤخر في شأن الدين أو تطور المجتمع. وانشغل «الحشويون» في بحث مسائل مثل «هل فضلات الأنبياء طاهرة أم لا»، أو «هل الملائكة ذكور أم إناث»⁽⁶⁷⁾.

في هذه الأجواء كان من الطبيعي أن تصدر أصوات الاعتراض على هذا الواقع عن أشخاص نشأوا خارج هذه الأطر التقليدية، ومن خلال الاصطدام بالسلطات المستبدة والجائرة، وعبر الاستجابة لتحديات التجربة الغربية التي تمّ الاطلاع عليها بأساليب شتى، بدءاً من صدمة العنف التي أدت إلى وعي هول الكارثة (بدءاً من حملة نابليون)، إلى المشاهدة والمقارنة بين حال وحال، إلى السلعة والمدرسة والجامعة والكتاب في إطار عملية الاحتكاك الثقافي.

يقول رشيد رضا معللاً أسباب الصحوة التي دفعتهم إلى إعادة قراءة جديدة للإسلام من خلال مناقشته قارئاً يعتقد أن الشورى ومبادئ الإصلاح هي أصل من أصول الدين ولا دخل لأوروبا به: «لا تقل أيها المسلم أن هذا الحكم أصل من أصول ديننا فنحن قد استفدناه من الكتاب المبين، ومن سيرة الخلفاء الراشدين لا من معاشر الأوربيين، والوقوف على حال الغربيين، فإنه لولا الاعتبار بحال هؤلاء الناس لما فكرت أنت وأمثالك بأن هذا من الإسلام ولكان أسبق الناس إلى الدعوة إلى إقامة هذا الركن علماء الدين في الأستانة وفي مصر ومراكش، وهم الذين لا يزال أكثرهم يؤيد حكومة الأفراد الاستبدادية ويعد من أكبر أعوانها... إنني لا أنكر أن ديننا يفيدنا ذلك... ومع

(66) ظافر القاسمي، جمال الدين القاسمي وعصره (دمشق: مكتبة أطلس، 1965)، ص 16.

(67) ويعلق القاسمي على هذا الحال: «أدركت بنفسي في جامع بني أمية مدرسا يبحث في هذا الموضوع للعلماء في رمضان. كما أدركت البحوث الطويلة التي قامت حول: هل تعليم الجغرافيا حلال أم حرام؟ وهل تعلم اللغات الأجنبية والعلوم العصرية (الكيمياء والفيزياء) حلال أم حرام؟ وشهدت إنشاء مدارس خاصة لبعض الحشوية والجامدين من رجال الدين حذفت من برامجها هذه العلوم». المصدر نفسه، ص 17.

هذا كله أقول إننا لولا اختلاطنا بالأوروبيين لما تنبّهنا من حيث نحن أمة أو أم إلى هذا الأمر العظيم، وإن كان صريحاً جلياً في القرآن الكريم...»⁽⁶⁸⁾.

الواقع أن تجربة الصحوة الإسلامية في مصر قدّمت كرد على التحدي الغربي نماذج من العلماء المستقلين بدءاً من الجبرتي إلى عمر مكرم إلى الطهطاوي إلى محمد عبده، كانوا بمواقفهم، ونصوصهم مشجعين على نقد المؤسسة الدينية العثمانية وسلطانها، وإن اتخذت حركة الإصلاح في مصر مساراً مستقلاً وامتيزاً بسبب خصوصية مصر كولاية وخديوية ثم مستعمرة إنكليزية من جهة وبسبب استقلالية الأزهر عن المؤسسة الدينية العثمانية من جهة أخرى.

يروى عن عمر مكرم، وفي مناسبة قيام إحدى الثورات المصرية ضد العساكر العثمانية سجال هو التالي:

- قال ممثل السلطان لعمر مكرم: «كيف تثورون على من ولاه السلطان عليكم، وقد قال الله تعالى (أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم) فأجابه السيد عمر مكرم: «ألا فاعلم أن أولي الأمر هم العلماء وحملّة الشريعة والسلطان العادل. وهذا الحاكم الذي أرسلكم ما هو إلا رجل ظالم، خارج على قانون البلاد وشريعتها، فلقد كان لأهل مصر دائماً الحق في أن يعزلوا الوالي إذا ساء ولم يرض الناس عنه. على أنسي لا أكتفي بذكر ما جرت عليه عادة البلاد منذ الأزمنة القديمة، بل أذكر أن السلطان أو الخليفة نفسه إذا سار في الناس سيرة الجور والظلم كان لهم عزله وخلعه»⁽⁶⁹⁾.

ولمحمد عبده رأي في طريقة إصلاح المؤسسة الدينية، خلاصته مهادنة الحاكم أو السلطان، «وتحجيد» القوى المعادية للإصلاح، حتى يتمكن المصلح

(68) رشيد رضا، «منافع الأوروبيين ومضارهم»، المنار، مجلد 1، حزيران/يونيو 1907، ص 283-284. نشر أيضاً في: رشيد رضا، مختارات سياسية من مجلة المنار، تقديم ودراسة وجيه كوثراني (بيروت: دار الطليعة، 1979).

(69) عن: إبراهيم أحمد العدوي، رشيد رضا الإمام المجاهد (القاهرة: المؤسسة المصرية العامة، [د.ت.]]، ص 14.

من إقناع السلطان أو الحاكم بتبني مشاريع الإصلاح وتنفيذها. والواقع أن تلك هي الطريقة التي اتبعها محمد عبده من أجل هدفه في إصلاح الأزهر ومؤسسات التعليم في مصر عندما هادن كرومر من قبيل المقايضة بين تمرير موقف إصلاحي يحتاج إليه وضع مصر، وبين استبعاد موقف سياسي ثوري لا تهيأ له شروط النجاح في وسط الشعب»⁽⁷⁰⁾.

بل إنه يذهب إلى أبعد من هذا عندما ينتقد منهج جمال الدين في تعرضه لحاشية السلطان عبد الحميد، ويرى إمكانية «لتحييد» الحاشية الفاسدة حتى يتمكن المصلح من إقناع السلطان. يقول: لولا أن السيد جمال الدين «تقرب من السلطان بمقدار يمكنه من حملة على إصلاح التربية والتعليم من غير تعرض لفساد حاشيته، ولا تدخل في شؤونهم - بل مع مساعدتهم على أغراضهم الخسيسة لكان، حسنًا، ولقدر أن ينفذ مآربه. مثلاً: يحسن للسلطان أن يصدر إدارته بإصلاح الوعظ في الجوامع والتعليم الديني في المدارس، ويقرن هذا السعي بإعطاء أبي الهدى خمسمائة جنيه، وإعطاء نيشان لابنه أو لأخيه، فإذا رآه أبو الهدى يخدمه فيما هو مهم عنده، فإما أن يؤاتيه وأما لا يناويه، وهلم جزًا. ولكنه تدخل في شئون هؤلاء الفاسدي الطباع والأخلاق، وإصلاحهم من المستحيلات، فأخفق مسعاه..»⁽⁷¹⁾.

لكن الإخفاق الذي مني به جمال الدين في محاولته ترشيده السلطان ومحاربة فساد حاشيته من فقهاء الحشوية ومشايخ الطرق، لم يكن مقصودًا على تجربته بالذات، فتجربة محمد عبده في تمرير بعض مشروعات الإصلاح من خلال مهادنة الحاكم الإنكليزي، أخفقت هي أيضًا. ذلك أنه في الحاليتين لم يكن فساد المؤسسة الدينية أو انحطاطها أمرًا عابرًا أو مرتبطًا بزمرة من الأشخاص التأفذين في لحظة معينة. إن هذا الانحطاط كان جزءًا من سياسة سلطانية لم تجد بداً لحل مأزقها السلطوي غير الإمعان في سياسة الاستبداد،

(70) قارن بذلك: محمد عبده، الأعمال الكاملة، تحقيق وتقديم محمد عمارة (بيروت: المؤسسة

العربية للدراسات والنشر، 1972)، ج 1، ص 82-79.

(71) المصدر نفسه، ص 156.

كما كان جزءاً من آلية مصالح لم تجد منفذاً لها لاقتناص المنافع في ظل انعدام الإنتاجية وتقهرها إلا تثبيت مواقع الجاه كوسيلة لجمع الثروة، وكما كان أيضاً جزءاً من قواعد اجتماعية استباحات المجال الفقهي في الحلال والحرام عن طريق الحيلة والالتفاف على الحكم الشرعي، وابتذلت المجال الروحاني الصوفي عن طريق تحويل الرمز إلى طقس شكلي فاقد لمضمونه العبادي، حتى كاد الاجتماع الديني أن يصبح اجتماعاً وثنيًا يتمحور حول السلطان «كمعبود» يُتوسل إليه عبر وسطاء الولاية والتولي من مشايخ الطرق وفقهاء المراتب.

فهل كان بالإمكان محاربة هذا الانحطاط بتأليب السلطان على الحاشية كما فعل جمال الدين عندما لبى دعوة السلطان إلى اسطنبول؟ أو بتحديد النافذين في قصر الخديوي والأزهر عندما قبل محمد عبده المناصب التي أوكلت إليه؟

لا شك في أن المحاولتين لهما ما يبررهما في ذلك الوقت. ولا شك في أن جراءة جمال الدين في طرح أفكاره أمام السلطان وفي بعض إنجاز محمد عبده في إصلاح التعليم، كان لهما التأثير في السياسة الثورية والإصلاحية اللاحقة، وفي إرساء منهجين سار عليهما العديد من تلامذتهما ومريديهما في ما بعد. إلا أن وقائع الحال العثماني الإسلامي كانت تشير إلى وضع تفاقم في انحطاطه لا ينفع في إصلاحه لا منهج جمال الدين في التأثير في السلطان ومحاربة بطانة السوء، ولا منهج محمد عبده في الالتفاف على «المفسدين» وتجنب شرهم.

لعل ما كتبه عبد الرحمن الكواكبي (1854-1902م) آنذاك في وصف أحوال الاستبداد في العالم الإسلامي ونتائج هذا الاستبداد على الدين والسلوك والسياسة والأخلاق، وعلى أحوال «المعممين» في تزلفهم إلى الحكام وتضليلهم للناس، يقدم صورة عن حال الاجتماع السياسي والديني «الممتنع» عن الإصلاح عبر المحاولات الفردية، مهما علا شأنها وكبرت قيمة أصحابها، أو عبر الانفعال العفوي لفكر قابل أو رافض. يقول: «إن الاستبداد محفوف بأنواع القوّات التي فيها قوة الإرهاب بالعظمة وقوة الجند، ولا سيما إذا كان الجند غريب الجنس، وقوة المال، وقوة الألفة على القسوة، وقوة رجال الدين،

وقوة أهل الثروات وقوة الأنصار من الأجانب. فهذه القوات تجعل الاستبداد كالسيف لا يقابل بعضا الفكر العام الذي هو في أول نشأته يكون أشبه بغوغاء، ومن طبع الفكر العام أنه إذا فاز في سنة يغور في سنة، وإذا فاز في يوم يغور في يوم، بناءً عليه يلزم لمقاومة تلك القوات الهائلة مقابلتها بما يفعله الثبات والعناد المصحوبان بالحزم والإقدام⁽⁷²⁾.

لا شك في أن نصوص الكواكبي المبنوثة في طبائع الاستبداد وأم القرى تنم عن تجربة حية «لمسلم عربي» كما كان يقول، كتمها في حلب خلال ثلاثين عامًا أيام كان موظفًا في الإدارة العثمانية⁽⁷³⁾، ثم عبر عنها في مصر تعبيرًا توخى منه تصور حل لمشكلات فعلية تمخضت عنها أوضاع المجتمع والدولة في أواخر القرن التاسع عشر.

إننا لنلاحظ في نظرية الكواكبي صياغة توليفية لعدد من العناصر الموروثة والمستجدة في التجربة السياسية «الإسلامية» كما يسميها هو تمييزًا لها من الإسلام كدين، توليفًا نقرأ صياغته في التوفيق بين مؤسسة الخلافة ومعطيات قيم الدول والسلطنات في الأقاليم ولدى الأقوام الإسلامية؛ وفي التوفيق بين الإسلامية والعروبية، وبين الأمة الإسلامية والأوطان، وبين الجامعة الإسلامية والخصوصيات القومية، وأخيرًا بين الشورى ودور الفقيه والسلطان.

يقول في المسألة الأخيرة على لسان «الأمير العربي» في أم القرى: «أما وظائف الشورى العامة فيقتضي أن لا تخرج عن تمحيص أمهات المسائل الدينية التي لها تعلق مهم في سياسة الأمة وتأثير قوي في أخلاقها ونشاطها، وذلك مثل: فتح باب النظر والاجتهاد تمحيصًا للشرعية، وتيسيرًا للدين، وسد

(72) انظر: عبد الرحمن الكواكبي، طبائع الاستبداد في: عبد الرحمن الكواكبي، الأعمال الكاملة، تحقيق ودراسة محمد عمارة (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1975)، ص 225.
(73) كان عضوًا في محكمة التجارة في الولاية، ثم رئيسًا لفرقة التجارة، ثم رئيسًا لكتاب المحكمة الشرعية بالولاية، فعاب عن كتب التجاوزات والمظالم والمفاسد التي كانت تحصل في الإدارة، وردّ على ذلك بأن انحاز إلى جانب المظلومين فكان يحرق لهم ظلاماتهم وشكاواهم ضد الموظفين والولاة والقضاة.. راجع: الكواكبي، الأعمال الكاملة، التقديم، ص 24.

أبواب الحروب والغارات والاسترقاق اتباعاً لمقتضيات الحكمة الزمانية، وكفتح أبواب حسن الطاعة للحكومات العادلة، والاستفادة من إرشاداتها وإن كانت غير مسلمة، وسد أبواب الانقياد المطلق ولو لمثل عمر بن الخطاب رضي الله عنه⁽⁷⁴⁾.

لكن ما كان يعلنه الكواكبي في مصر عن دور الشورى ووظيفة الفقيه، كان مجرد شبهته في الولايات الخاضعة للسلطان العثماني يدعو لملاحقة أصحابه وسجنهم. فقبل انتقال الكواكبي إلى مصر بحوالي خمس سنوات، حصلت في دمشق حادثة أُطلق عليها يومذاك «حادثة المجتهدين» (1313هـ/ 1895م) وخلاصتها أن جماعة من علماء دمشق اتفقوا في ما بينهم على اجتماعات أسبوعية تُعقد عند أحدهم دورياً، ويتم فيها التباحث في «محاضرة لطيفة أو مباحث علمية شريفة». وقد اتفق أن اجتمعوا مرتين وانكشف أمرهم عبر قدوم اثنين من الوجهاء عليهم «ممن يفسدون في الأرض» على حد تعبير جمال الدين القاسمي. وكان المجتمعون قد بدأوا بمذاكرة كتاب كشف الغمة عن الأمة للشيخ عبد الوهاب الشعراني. وما لبث أن فشا أمر الاجتماع وانتشر ولقبوه «جمعية المجتهدين». وأحيل العلماء إلى مجلس محكمة شرعية على رأسه قاضي الولاية وأعضاؤه المفتي والمفتشون. وكانت التهمة الموجهة إلى جماعة العلماء هي تهمة «الاجتهاد». ومن خلال الاستجواب الذي ذكره جمال الدين القاسمي في مذكراته - وكان أحد أبرز المعتقلين - نستنتج أن المفتي كان يتذرع لإلصاق التهمة بهم وقراءتهم لأحد كتب الحديث والتفسير، ويتشنيعهم على «الحيل الفقهية» ويقولهم إن الخلافة أصبحت ملكاً عضوياً. وفي نهاية المحاكمة يطلب المفتي من العلماء «ما لكم ولقراءة الحديث، أنه يلزم قراءة الكتب الفقهية والحجج على الكتب الحديثية والتفسيرية». ويكتشف جمال الدين القاسمي هدف أجهزة السلطان من افتعال هذه الحادثة فيقول: «كان بوّدهم أن يقر أحدنا بصريح

(74) الكواكبي، أم القرى، في: الكواكبي، الأعمال الكاملة، ص 365.

الاجتهاد أو أن يزل واحد فيلحقه الحمق منهم والفساد فيبلغوا مأربهم من نفينا من الشام (...)»⁽⁷⁵⁾.

لم يكن أمر إقفال باب الاجتهاد ومنعه جديدًا آنذاك، ولكن الجديد هو ما استتبعه هذا الإقفال والمنع من تدابير وإجراءات استبدادية طالت مجال القراءة لكتب كانت في الأمس من الكتب الحديثة المعتمدة في الثقافة السنية التقليدية. فعبد الوهاب الشعراني (1493-1565م)، فقيه شافعي عاصر المرحلة الأولى من الحكم العثماني لبلاد العرب (مرحلة السلطان سليم والسلطان سليمان) وهو أصولي ومحدث وصوفي، حاول التوفيق في دفاعه عن ابن عربي بين الشريعة والحقيقة الصوفية. ويأتي حظر قراءته على لسان مفتي ولاية سورية في أواخر القرن التاسع عشر - وكما يبدو من سياق الاستجواب في المحاكمة - تعبيرًا عن حذر سلطاني من أصولية فقهية (نسبة إلى علم الأصول) قد تدفع القارئ المتمعن إلى استخلاص نتائج قد لا تُدرج في الأحكام الجاهزة في الفقه المطبق، وتعبيرًا أيضًا عن حذر من صوفية مفتوحة على تأملات قد تخرج النص والممارسة الذاتية من قفص الطقوس الشعبي المنضبط في قوالب تقديس الولي الوسيط والسلطان - ظل الله - إلى رحاب التأمل والتفكير بإله عادل ورحيم ووجود ينبغي أن يكون صورة عن عدل الله ورحمته وحبه كما يعتقد المتصوفة الحقيقيون.

وكان لتجربة رشيد رضا (1865-1935م) قبل مغادرته طرابلس - الشام إلى مصر في عام (1897م) مع المؤسسة الدينية العثمانية أثر بالغ في توجيه فكره نحو الإصلاح الإسلامي الذي حملته مجلة المنار في ما بعد. إذ تربى رشيد رضا في جو صوفي، وتأثر بأفكار الصوفية عبر قراءته كتب المتصوفة القدامى، خصوصًا كتاب أحياء علوم الدين للغزالي، ولكن

(75) الجدير بالذكر أن هذه الجماعة من العلماء الدمشقيين ضمت: الشيخ عبد الرزاق البيطار، الشيخ سليم سمارة، الشيخ بدر الدين المغربي، الشيخ توفيق الأيوبي، الشيخ أمين السفرجلاني، الشيخ مصطفى الحلّاق، الشيخ جمال الدين القاسمي. ولمزيد من التفاصيل راجع: القاسمي، جمال الدين القاسمي وعصره، ص 51.

مشاهدته لإحدى حلقات المولوية في طرابلس جعلته ينفر من أهل الطرق ويعتبر بعض أعمالهم في الرقص واللحن «منكرًا». وهو يروي في يومياته أنه شاهد حلقة لدراويش المولوية كان يرقص فيها غلمان يرتدون غلاثل بيضًا... يدورون دورانًا فيًا سريعًا... ويمرون واحدًا بعد آخر أمام شيخهم فيركعون له... فلم يكن منه إلا أن قام يعظ الحاضرين قائلاً: «هذا منكر لا يجوز النظر إليه ولا السكوت عليه لأنه إقرار له وأنه يصدق على مقترفيه قول الله تعالى: (اتخذوا دينهم هزواً ولعباً)، وإنني قد أدبت الواجب عليّ فأخرجوا رحمكم الله...»⁽⁷⁶⁾.

هذا الموقف الذي سيثير لغطاً - كما يحدثنا رشيد رضا في سيرته - في أجواء طرابلس، سيتطور لي طرح على رشيد رضا، ولا سيما بعد اطلاعه على أعداد من العروة الوثقى وتأثره بأفكارها وأطروحاتها مهمات أوسع في عملية التصدي لأسباب انحطاط المسلمين. والمولوية لم تكن إلا إحدى الطرق الكثيرة المنتشرة في البلاد، والتي تنظم مع غيرها في مجال الحماية السلطانية⁽⁷⁷⁾. فثمة طرق أخرى كثيرة في السلطنة كانت تحظى بحماية السلطان أو دعم النافذين في قصره أو في مشيخة الإسلام. وكان من بين هذه الطرق التي تصدى لها رشيد رضا، الطريقة الرفاعية التي كان يتزعمها أبو الهدى الصيادي صاحب الخطوة الكبيرة لدى السلطان، والقادرية التي انتظمت فيها كبلانية بغداد وحماه.

لترك رشيد رضا نفسه يحدثنا في سيرته عن هذه المهمة التي اضطلع بها باكراً وهو لا يزال يعيش في ظل الاستبداد السلطاني. يقول: «عرض لي في أثناء

(76) من سيرته: منشورة في: شكيب أرسلان، السيد رشيد رضا أو إخاء أربعين سنة (دمشق: مطبعة ابن زيدون، 1937)، ص 95.

(77) كان السلطان عبد الحميد ينتمي إلى الطريقة الشاذلية وكان شيخها هو محمود أبو الشامات الذي كان السلطان يكرّم له احتراماً كبيراً. راجع: موقف بني المرجة، صحوة الرجل المريض أو السلطان عبد الحميد الثاني والخلافة الإسلامية (الكويت: مؤسسة صقر الخليج، 1984)، ص 412.

طلبي للعلم باحث قوي وحافظ وجداني لتأليف كتاب كبير من المباحث الدينية والاجتماعية ذات الشأن العظيم في الإصلاح الإسلامي فكتبته في أوقات الفراغ بسرعة غريبة فكان هو التمرن القلمي الوحيد الذي أعدني للاضطلاع بإنشاء المنار من حيث لم أقصد به التمرن ولا الاستعداد لشيء، بل بيان ما أعتقد أنه الحق الذي يجب أن يعلم»⁽⁷⁸⁾.

ويشرح الحافظ المباشر لذلك فيقول: «ذلك أن الشيخ محمداً أبا الهدى الصيادي المشهور، طبع كتباً كثيرة في الأستانة ومصر وبسروت، بث فيها دعاية واسعة النطاق لنفسه وأهل بيته وللشيخ أحمد الرفاعي الصوفي الشهير والمتممين إليه نسباً وطريق تضمن تفضيله على الشيخ عبد القادر الجيلاني وغيره من الأولياء لمباراة كيلانية بغداد وحماه في الجاه (...) وقد رأيت في هذه الكتب كثيراً من الأباطيل في الدين والتصوف والتاريخ، فكتبت في الرد عليها مصنفًا كبيرًا أسميته كتاب الحكمة الشرعية في محاكمة القادرية والرفاعية واستطردت فيه إلى تحقيق مسائل كثيرة من الإصلاح».

من بين المسائل التي يتطرق لها: «أصل التصوف وأطواره وما انتهى إليه عند أهل الطرائق التي تدّعي في هذا العصر وتقاليدهم وعاداتهم وأزيائهم وما يخالف الشرع منها... ومسألة الكرامات: حقيقتها والخلاف في جواز وقوعها وأنواعها والحقيقي والصوري منها وما دخل من بابها على الأمة من الخرافات»⁽⁷⁹⁾.

واضح من خلال هذا، أن مادة الموقف من مسألة السياسة والدين كانت تتهياً في وعي رشيد رضا، وهو في بلاد الشام، من خلال احتكاكه بالمظاهر الاجتماعية الدينية التي كان يدعمها السلطان ومعه المؤسسة الدينية العثمانية (الرسمية) وعلى رأسها أبو الهدى الصيادي، ومن خلال قراءته نصوص العروة الوثقى عن الاستبداد وحال المسلمين ومقارنته بين ما يقرأ وما يشاهد.

(78) أرسلان، السيد رشيد رضا، ص 124.

(79) المصدر نفسه، ص 125.

وإذا كان رشيد رضا قد امتنع عن نشر مخطوطة كتابه الأول خوفاً من ردات الفعل المحتملة من مشايخ الطرق النافذين في الإدارة السلطانية، فكيف يعبر عن آرائه في مسألة علاقة الأخلاق والاجتماع والتربية والتعليم بالسياسة؟ يعرض عليه عبد القادر القباني صاحب جريدة ثمرات الفنون البيروتية رئاسة تحرير الجريدة ليثنيه عن عزمه على السفر، فيسأله رشيد رضا «إذا أردت أن اكتب في فضيلة الصدق ومضار الكذب ومفاسده فأبين أن أكبر أسباب فشو الكذب في الأمم الحكم الاستبدادي أنتشر لي ذلك جريدتكم؟»، ويحجبه القباني «عجل بالذهاب إلى مصر ولا تخبر أحداً» (...) «وكان هذا - كما يقول رشيد رضا في أوائل رجب سنة 1315 هـ الموافق سنة 1897 م»⁽⁸⁰⁾.

ينصرف رشيد رضا في السنوات الأولى من تجربته في المنار وتحت تأثير أستاذه محمد عبده للكتابة في الإصلاح الديني والاجتماعي من دون التطرق إلى السياسة. ولكن بعد وفاة الأستاذ - الإمام (1905 م) تجذبه السياسة جذباً كلياً فيخوض غمار العمل السياسي المباشر ومجال الكتابة السياسية الحديثة والسجالية. وتقدّم المرحلة التاريخية التي عاصرها رشيد رضا في الربع الأول من القرن العشرين تتابعاً سريعاً ومفاجئاً لحوادث مصيرية كبرى يمكن أن نميز فيها محطات ثلاث نشهد تعبيراتها في وعي رشيد رضا ومواقفه حيالها.

- المرحلة الأولى (1905-1914 م) حيث تميز موقف رشيد رضا بالدعوة إلى الدستور العثماني في سياق الانتظام في الحركة الدستورية العثمانية التي شملت جميع المعارضين للاستبداد السلطاني الفردي من قوميات وأديان مختلفة. وحيث يمكن للحياة الدستورية في الدولة العثمانية أن تضمن حقوق العرب في اللغة والمشاركة في الدولة. وشكل «الاتحاديون» الأتراك آنذاك «جمعية الاتحاد والترقي» الإطار العام لمواقف رشيد رضا وكتاباته، على ما في داخل هذا الإطار من تنوع وتعدد وتناقض أحياناً.

(80) المصدر نفسه، ص 129.

- المرحلة الثانية (1915-1919م) الانفصال عن السياسة التركية بعد أن تبين له، بشكل قاطع أن إقناع «الاتحاديين» أمر مستحيل فانضم إلى الثورة العربية التي قادها الشريف حسين وأبناؤه. وعمل في إطار الحركة العربية المشرقية⁽⁸¹⁾.

- المرحلة الثالثة (1920-1926م) العودة إلى الرهان على المركز العثماني، أو أي مركز إسلامي قوي آخر يمكن أن ينشئ دولة قوية للمسلمين من ضمن المفهوم السني «لسلطنة التغلب»⁽⁸²⁾.

صدم رشيد رضا في نهاية الحرب العالمية الأولى بمواقف الدول الغربية جميعها، ولا سيما بعد انكشاف المعاهدات السرية المختلفة ووعدها بلفور، وتبينه عجز الحركة العربية التي تشرذمت إلى دول قطرية متتدية، فشد انتباهه بعد عام 1920 مركزان مستقلان يتشكل في كل منهما مشروع لدولة قوية:

أولاً: تركية حيث برز مشروع مصطفى كمال (أتاتورك) مشروعاً تحريراً حاملاً وعوداً وآمالاً، في وقت استسلم فيه السلطان العثماني للحلفاء المحتلين في اسطنبول فسقطت شرعيته كسلطان مسلم.

ثانياً: بعد عام 1925 الحجاز حيث برز مشروع عبد العزيز بن سعود مرتكزاً على دعوة وعصية.

من خلال كل هذا، يصدر عن رشيد رضا - الفقيه، خلال فترة (1922-

(81) قمنا بدراسة تفصيلية لمواقف رشيد رضا خلال المرحلتين الأولى في كتاب محمد رشيد رضا، مختارات سياسية من مجلة المنار، المقدمة، ص 5-61.

(82) المرحلة الثالثة، هي موضوع معالجة قيد الإعداد من خلال دراستنا لكتاب محمد رشيد رضا: الخلافة أو الإمامة العظمى: مباحث شرعية سياسية اجتماعية إصلاحية (القاهرة: مطبعة المنار، 1923).

ملاحظة: صدرت الدراسة بالعنوان التالي: الدولة والخلافة في الخطاب العربي إبان الثورة الكمالية في تركيا (بيروت، دار الطليعة، 1996).

1923) سلسلة من المقالات⁽⁸³⁾ والمواقف التي تدور حول صيغة «الدولة» التي يمكن أن تكون بديلاً من السلطنة العثمانية المنتهية. وهو في محاولته يوجد مبرراً شرعياً لإسقاط مصطفى كمال للسلطنة (قبل معاهدة لوزان 1923 وقبل إعلان العلمنة الشاملة للدولة والمجتمع)، على قاعدة «أن سلطة التغلب كأكل الميتة ولحم الخنزير، عند الضرورة تنفذ بالقهر وتكون أدنى من الفوضى. ومقتضاه أنه يجب السعي دائماً لازالتها عند الإمكان، ولا يجوز أن توطن الأنفس على دوامها ولا أن تجعل كالكرة بين المتغلبين يتقاذفونها ويتلقونها...»⁽⁸⁴⁾.

يقارن رشيد رضا بين إسقاط الملك المستبد في الغرب وإسقاط السلطان العثماني في تركيا مؤيداً فيقول: «ألم تر إلى من استناروا بالعلم الاجتماعي (من الأمم) كيف هبوا لإسقاط حكوماتها الجائرة وملوكها المستبدين، وكان آخر من فعل ذلك الشعب التركي، ولكنه أسقط نوعاً من التغلب بنوع آخر عسى أن يكون خيراً منه، وإنما فعله تقليدًا لتلك الأمم الأبية، إذ كان جماهير علماء الترك والهند ومصر وغيرها من الأقطار يوجبون عليه طاعة سلاطين بني عثمان ما داموا لا يظهرون الكفر والردة على الإسلام، مهما يكن في طاعتهم من الظلم والفساد وخراب البلاد وإرهاق العباد عملاً بالمعتمد عند الفقهاء بغير نظر ولا اجتهاد»⁽⁸⁵⁾.

يجتهد رشيد رضا في مسألة إسقاط السلطان الجائر فيوجد لما فعله الأتراك بالسلطان جوازاً بل وجوباً شرعياً، إذ يقول: «إن أهل الحل والعقد يجب عليهم مقاومة الظلم والجور والإنكار على أهله بالفعل وإزالة سلطانهم الجائر ولو بالقتال إذا ثبت عندهم أن المصلحة في ذلك هي الراجحة والمفسدة هي المرجوحة، ومنه إزالة شكل السلطة الشخصية الاستبدادية كإزالة الترك سلطة آل عثمان منهم، فقد كانوا على ادعائهم الخلافة الإسلامية جاثرين،

(83) جمعت هذه المقالات في كتاب رضا، الخلافة أو الإمامة العظمى.

(84) المصدر نفسه، ص 38.

(85) المصدر نفسه، ص 38.

في أكثر أحكامهم على ما يسمى في عرف أهل هذا العصر بالملكية المطلقة، فلذلك بدأ الترك بتقييدهم بالقانون الأساسي تقليدًا لأهم أوروبية، وسبب ذلك جهل الذين قاموا بهذا الأمر بأحكام الشرع الإسلامي كمدحت باشا وإخوانه، ثم قام الكماليون بإسقاط هذه الدولة ورفض السلطة الشخصية بجملتها وتفصيلها»⁽⁸⁶⁾.

يذهب رشيد رضا إلى أبعد من هذا فيرى أنه يستحيل أن تتكون طبقة من أهل الحل والعقد في البلدان الخاضعة للأجنبي كمصر والعراق والهند وبلاد الشام. ويرى بادرة أمل في نواة لأهل الحل والربط من خلال الجمعية الوطنية التي اجتمعت في أنقرة. يقول: «قد صار أهل الجمعية الوطنية في أنقرة أصحاب الحل والعقد بالفعل (...) وأما البلاد المقهورة بالاحتلال الأجنبي كمصر والهند فلا مجال فيها لمثل ما فعل الترك»⁽⁸⁷⁾.

أما هيئات العلماء الموجودة هنا وهناك في العالم الإسلامي فيسميها رشيد رضا «الجماعات القديمة»، وهؤلاء في رأيه مبعدون عن مركز القرار وليس لهم أي وزن في الحكومات الجديدة. وقد أضعوا «بسبب انكماشهم في زوايا المساجد» وبعدهم عن مجابهة مشكلات العصر «حقهم من الحل والعقد» في زعامة الأمة. بل أكثر من ذلك أن العديد منهم تحول إلى ما يسميه رشيد رضا «حزب حشوية الفقهاء والجامدين» الذين يأخذ عليهم تعلقهم في مسألة البيعة للسلطان حتى ولو كان عاجزًا أو مستبدًا. وعندما يتساءل رشيد رضا عن سبب استبداد السلطان - الخليفة عبد الحميد وعجز عبد المجيد الذي قبع مغلوبًا في قفصه أمام طلعت وناظم، يجيب «أليس لعجز هؤلاء الشيوخ وأعوانهم عن إدارة أمور الدولة، وعن إظهار كفاية الشريعة وعن إثبات أصول الاعتقاد؟ أليسوا لأنهم غير متصفين بما اشترطه أئمة الشرع في أهل الحل والعقد من العلم والسياسة والكفاية»⁽⁸⁸⁾.

(86) المصدر نفسه، ص 42.

(87) المصدر نفسه، ص 59.

(88) المصدر نفسه، ص 68.

وهو تأسيسًا على ذلك، يتّجه إلى محاذر حماسة علماء الهند والقاتلين قولهم، لتعلقهم بمسألة البيعة إلى السلطان العثماني ولو كان السلطان مستبدًا وعاجزًا فيقول:

«إن جعل أحكام الضرورة في خلافة التغلب أصلًا ثابتًا دائمًا، هو الذي هدم بناء الإمامة وذهب بسلطة الأمة المعبر عنها بالجماعة». وهو يتّجه أيضًا إلى أن هذا التعلّق يؤدي في الظرف الراهن، وقد فصل مصطفى كمال السلطنة عن الخلافة، وحصر هذه الأخيرة بالأمور الروحية، يؤدي إلى إرضائهم بالخلافة بحيلة لفظية، كأن تشترط الحكومة على من تسميه خليفة أن يفوض إليها أمر الأحكام كلها⁽⁸⁹⁾.

وهو إذ لا يوافق على هذا الحل الذي يرتأيه بعض «حزب المتفرنجين» كما يقول، والذي يلتقي مع أهل القول «بإمامة الضرورة» من «الفقهاء الجامدين»، يبقى مؤملًا في أن يعود مصطفى كمال إلى الإسلام ويُرجح أن تكون «الخلافة في بلاد الترك». ويعتد هذه المرجّحات فإذا هي: وسطية الأتراك بين التقليد وحضارة الغرب، حزم الحكومة التركية وشجاعتها، أهليتها على الأخذ بوسائل الحرب والثروة والعمران...⁽⁹⁰⁾.

الواقع أن رشيد رضا يحاول خلال هذه الفترة التي سبقت قانون إلغاء الخلافة وإعلان علمانية الدولة بعد معاهدة لوزان (قبل آذار/ مارس 1924)، أن يوظف أملاً - ولو كان ضعيفاً - كما يقول في احتمال عودة مصطفى كمال إلى الإسلام والانطلاق من الإنجاز الذي حققه هذا الأخير في استقلال «تركية» وتحييده عن «حزب المتفرنجين» على حد تعبيره. ففي 30 كانون الثاني/ يناير 1923 يبعث رشيد رضا رسالة إلى صديقه شكيب أرسلان يرى فيها أنه في حال فشل مؤتمر لوزان المرتقب يصبح من الضروري ومن أجل مصلحة الأتراك «توثيق روابط الإخاء الديني بينهم وبين العرب»⁽⁹¹⁾. ويبقى أمله حتى حينه معلقاً على مصطفى

(89) المصدر نفسه، ص 65-66.

(90) تفصيل هذه المرجحات في: رضا، الخلافة أو الإمامة العظمى، ص 73-76.

(91) أرسلان، السيد رشيد رضا أو إخاء أربعين سنة، رسالة مؤرخة في 30 يناير (كانون الثاني)

1923، من رشيد رضا إلى شكيب أرسلان، ص 314-320.

كمال إذ يقول في رسالته «لو عرف هذا الرجل العالي الهمة مصطفى كمال من الإسلام، ما أعلمه لأمكنه أن يكون رجل العالم لا رجل الترك فقط»⁽⁹²⁾.

لم يدم الانتظار طويلاً. فقد نجح مؤتمر لوزان (1923) الذي اعترف بالدولة القومية التركية وفقاً للحدود التي رسمها مجلس أنقرة، وتخلّى مصطفى كمال عن العثمانية والإسلامية معاً ليطلق مشروع دولة لا تبحث عن شرعيتها ومشروعيتها في مبررات الفقه الإسلامي، بل على العكس في أمر واقع سادت فيه الحضارة الغربية الحديثة وغلب فيه أنموذجها الوحيد في الاقتصاد والثقافة والسياسة.

يتساءل الفقهاء المسلمون المعاصرون على اختلاف مواقعهم عن مصير الخلافة؟ ويتداعى المهتمون بالأمر من فقهاء وسياسيين إلى عقد مؤتمرات في شأن المسألة، فيُعقد مؤتمر القاهرة بناءً على دعوة من هيئة كبار العلماء في مصر في أيار/ مايو 1926. ويخرج المؤتمر بموقف خلاصته تأجيل بت مسألة الخلافة:

«إن الخلافة الشرعية المستجعة لشروطها المبينة في تقرير اللجنة العلمية والتي من أهمها الدفاع عن حوزة الدين في جميع بلاد المسلمين وتنفيذ أحكام الشريعة الغراء فيها لا يمكن تحقيقها بالنسبة إلى الحالة التي عليها المسلمون الآن». أما عن هذه الحالة فيلاحظ المؤتمر «أن الخلافة الشرعية بمعناها الحقيقي إنما قامت على ما كان للمسلمين في الصدر الأول من وحدة الكلمة واجتماع الممالك مما جعل الإسلام كتلة واحدة ياتمر بأمر واحد ويخضع لنظام واحد (...) أما وقد تناثر عقد هذا الاجتماع وأصبحت ممالكه واضحة متفرقة بعضها عن بعض في حكوماتها وإدارتها وسياستها، وكثير من بينها تملكته نزعة قومية تأبى على أحدهم أن يكون تابِعاً للآخر، فضلاً عن أن يرضخ لحكم غيره ويدخله في شؤونه العامة، فمن الصعب تحقيقها الآن». وتقرّر لجنة المؤتمر: «أن الحل الوحيد لهذه المعضلة أن تتضافر الشعوب الإسلامية على تنظيم عقد مؤتمرات بالتوالي في البلاد الإسلامية المختلفة لتبادل الآراء بين أعضائها من

(92) المصدر نفسه، ص 317.

وقتٍ إلى آخر حتى يتيسر لهم مع الزمن أمر الخلافة على وجه يتفق مع مصلحة المسلمين»⁽⁹³⁾.

تتوالى المؤتمرات الإسلامية⁽⁹⁴⁾، ويصبح التأجيل أمراً واقعاً، وكذلك بناء الدول الجديدة في العالمين العربي والإسلامي. أما الفقيه رشيد رضا الذي ظل يعلّق أملاً ما، فإنه يعود إلى صيغة «حزب الإصلاح الإسلامي» الذي يقترحه على المؤتمرين فيقول: «ولا أعني بالأمل أن يتفق أعضاء المؤتمر على نصب إمام ترضاه الشعوب الإسلامية كلها أو أكثرها بل أكبر الأمل عندي وضع نظام يُدعى إليه.. هذا النظام هو جزء من برنامج «حزب الإصلاح» الذي كان اقترح إنشائه، والذي ينبغي أن يضم من يجمع بين «فهم فقه الدين وحكم الشرع الإسلامي وكنه الحضارة الأوروبية». ويقترح أن تنشأ في هذا النظام مدرسة للمجتهدين من كل أنحاء العالم الإسلامي تكون ممهدة لبروز خريجين قد ينتخب أحدهم «انتخاباً حرّاً من قبل أهل الاختيار، ثم يبايع من أهل الحل والعقد...»⁽⁹⁵⁾.

لكن حركة السياسة كانت تجري وفقاً لآلية التاريخ وقواعد الصراع والتغلب فيه، كما كانت دائماً. ويضطر الفقيه كرشيد رضا، أن يعيش ازدواجية الاختيار بين السياسة من جهة ونظرية النص والاجتهاد به من جهة أخرى. فهو في الوقت الذي يتصوّر مثلاً نظرياً لحل معضلة الخلافة (حزب الإصلاح ونظام مدرسة المجتهدين)، تأخذ السياسة به نحو صراعات قوى الأمر الواقع في التاريخ الفعلي، وتطالبه بموقف. ويكون الموقف السياسي في ظل سلطانات الأمر الواقع ودوله الجديدة هو ما يكتبه عن مشروع عبد العزيز بن سعود في الحجاز، إذ يقول فيه في أثر انتصار ابن سعود على الشريف الحسين وإخراجه هذا الأخير من الحجاز

(93) «مذكرات مؤتمر الخلافة الإسلامية»، المنار، مجلد 27، جزء 5، 1926، ص 370-376.

(94) من بينها «مؤتمر مكة للخلافة».

(95) من رسائل رشيد رضا إلى شكيب أرسلان في: أرسلان، السيد رشيد رضا أو إخوان أربعين

سنة، ص 335.

تعليقاً على مؤتمر الخلافة الذي عقد في القاهرة.

«يجب على المسلمين المخلصين المعتمدين بكتاب الله وسنة رسوله (ﷺ) أن يبادروا إلى عقد المؤتمر الذي دعا إليه سلطان نجد ويقرروا إبعاد الإنكليز عن الحجاز وانتزاع منطقة العقبة - معان وسكة الحجاز منهم ومن فرنسا ووضع نظام لحكومة الحجاز (...) وليعلموا أنه لا يتم لهم عقد المؤتمر إلا بقوة سلطان نجد الذي أقام الحجة عليهم بتفويض أمر حكم الحجاز وحفظه إليهم»⁽⁹⁶⁾.

يبقى تأجيل موضوع الخلافة هو السائد عملياً، وتستمر الدولة القطرية في ترسيخ وجودها متأقلمة مع الصراعات الدولية الكبرى، ومستمدة شرعيتها من قوى شعبية داخلية وتحولات تاريخية أضحت بمنزلة ثوابت، كما أنه لن ينقصها أن تستمد الشرعية أيضاً من سكوت الفقيه أو تأييده العلني لها. الأمر الذي يطرح على الفقه السياسي الإسلامي أفقاً جديداً في تعيين حجم العلاقة وحيزها بين الدولة والفقيه، خارج الإشكال الذي أثارته وتثيره الحزبية الإسلامية المعاصرة، حيث يتحول الفقيه في برنامجها إلى ثائر ثم سلطان باسم الحاكمية الإلهية أو ولاية الفقيه العامة، فيعود التاريخ الإسلامي ليكرر الصورة نفسها عن «إمارة الاستيلاء» و«عصية التغلب»، ولكن بأسماء أخرى استعيرت من قاموس الحزبية المعاصرة وهيكلتها التنظيمية، ومن مصطلحات «الصبغة الدينية» التي تضيف على العصية الغالبة قوة على قوة كما كان يقول ابن خلدون.

من أبي الحسن الماوردي إلى رشيد رضا يرتسم خط متواصل في الفقه الإسلامي السني، عبّر عن واقعات تاريخية كبرى: فأبو الحسن الماوردي برّر قيام السلطنة القائمة على التغلب في إطار الخلافة فوجدها في السلجوقية أو ما شابهها، ورشيد رضا برّر سقوط سلطنة الجور العثمانية التي أضحت خلافة، ليوحي عن بديل في عصر الحضارة الغربية، فاقترح «حزب الإصلاح الإسلامي» ومدرسة المجتهدين، مهبطاً لفكرة الإخوان المسلمين عند حسن البناء.

(96) المنار، مجلد 35، ج 1، ص 763، 25 آذار/مارس 1925.

الفصل الرابع

المؤسسة الدينية والعلماء
في العهد الصفوي والقاجاري

أولاً: إيران والإسلام والتشيع

ثلاثة عوامل أدت دورًا مؤثرًا في تاريخ إيران: العامل الجغرافي الاستراتيجي للبلاد، والمؤسسة الملكية القديمة، والدين. هذا فضلاً عن عامل رابع هو النفط بدأ يؤثر في الحياة السياسية الإيرانية تأثيرًا كبيرًا منذ مطلع القرن العشرين⁽¹⁾.

يلاحظ الباحثون في تاريخ إيران، أنَّ العلاقات بين الدين والسياسة كانت بارزة دائمًا في إيران، على الرغم من أن ظاهرة العلاقات هذه هي عامة في تاريخ الحضارات الإنسانية جميعها. بيد أنها في إيران تكتسب صفة الاستمرارية والعمق عبر العصور القديمة والحديثة. فإيران ما قبل الإسلام تقدم صورة بارزة عن العلاقة القديمة والحديثة، وعن العلاقة الحميمة بين الدين والسياسة. فالدين «كحليف وحام للسلطة أو على العكس كمعارض وخصم لها كان دائمًا إما دعمًا للنظام القائم أو أداة للانقلاب عليه»⁽²⁾.

في العهد الساساني كانت الزرادشتية، الديانة التاريخية القديمة لبلاد فارس، قد أضحت الإطار المؤسسي الحافظ للنظام الملكي الاستبدادي وتراتبية المجتمع الطبقي وقيمه القائمة على التمايزات الاجتماعية الحادة. كما انقسمت المؤسسة الدينية وفقًا لوظائف الكهنة إلى مراتب وأدوار محددة.

Mohamad-Reza Djalili, *Religion et revolution, L'Islam Shi'ite et L'Etat* (Paris: Economica, (1) 1981), p. 35.

(2) المصدر نفسه، ص 35.

يقول أحد مؤرخي المرحلة الإيرانية القديمة «كان للروحانيين إذ ذاك التفوق الكامل في جميع الشؤون الاجتماعية. وكانوا ينقسمون إلى ثلاث فرق: الأولى: الموبدة، وكان رئيس الموبدة يعرف بعنوان «موبدان موبد» أو بعنوان «موبد موبدان»، أي موبد الموبدة. وكان هذا يسكن في العاصمة الإيرانية، ويعتبر الشخص الأول الروحاني للدولة، وكانت له صلاحيات واختيارات غير محدودة (...).؛ والطبقة الثانية هي طبقة الهرابدة الذين كانت قد أوكلت إليهم وظائف التعليم والتربية (...).؛ والطبقة الثالثة طبقة أذربدان الذين كانوا سادة وخدّام معابد النيران وموقوفاتها... (ومن مهماتها) إدارة المراسيم الدينية كالصلوات والحفلات وتطهير المواليد والعرائس والأموال»⁽³⁾.

أما النظام الملكي الذي اتخذ من الزرادشتية ديناً رسمياً للدولة، فكان نظاماً استبدادياً مركّزاً على الحق الإلهي. وكان الساسانيون وفقاً لذلك «يعتبرون أنفسهم من عنصر سماوي، وأنهم مظاهر الله في الأرض. ولم يكونوا يرضون من أمتهم بأقل من السجود خضوعاً لهم»⁽⁴⁾.

أدى النظام الديني والسياسي والاجتماعي التراتبي إلى عزلة طبقاته الحاكمة عن الشعب. وكانت هذه العزلة عاملاً أساسياً في تحول عامة الناس إلى الإسلام بصورة تدريجية. فمع الفتح العربي - الإسلامي الذي تمكن من تدمير مؤسسة الإمبراطورية الساسانية، فقد رجال المؤسسة الدينية الزرادشتية دعم الدولة لها، فزاد انعزالها عن الشعب وفقدت سلطتها أمام دخول الفاتحين العرب المسلمين إلى المدن. أما الفرق الدينية الشعبية المتفرّعة عن الديانة الأساسية كالمزدكية فقد تمكنت ويفضل مواقف المسلمين الذين اعتبروا الزرادشتية «أصحاب كتاب» من أن تستمر على هامش حياة المدينة الإسلامية في الأرياف كمجموعات مغلقة خلال قرون، ثم ما لبثت أن دخلت في الإسلام⁽⁵⁾.

(3) مرتضى مطهري، الإسلام وإيران، ج 3 (بيروت: دار المعارف، [د.ت.]]، ج 2، ص 223.

(4) المصدر نفسه، ص 223.

Brujin, *Encyclopédie de L'Islam*, art, Iran: religion, n. e. vol. IV. p. 45.

(5)

استغرقت عملية الدخول في الإسلام قرونًا من الزمن. ويشير المؤرخون إلى أن الدخول الجماعي في الإسلام تم بشكل أساسي في القرن الحادي عشر الميلادي (الخامس الهجري) بفضل دعاة الصوفية. وكان قد سبق هذا التحول دخول للحرفيين في الإسلام تم في مراكز المدن التي استقر فيها العرب الفاتحون. وكان يشجع على ذلك تنظيم للمدينة الإسلامية يستوعب الحرفيين والتجار الذين سبق أن وضعوا في موقع دوني في سلم التراتبية الاجتماعية، في النظام الساساني القديم⁽⁶⁾.

يمكن أن نرى في تاريخ إيران، منذ الفتح العربي وإلى ظهور الصفويين، مراحل ثلاثًا:

المرحلة الأولى: تتزامن مع فترة الخلافة الأموية (661-750م) وبداية الخلافة العباسية (750-1258م). وتتميز هذه المرحلة بالهيمنة العربية في مركز السلطة وظهور بعض الأفكار والاتجاهات الشيعية، ومحاولة بعض النبلاء والمفكرين الإيرانيين الدخول والتأثير في جهاز الدولة. وكان العباسيون قد اعتمدوا في مقاتلتهم الأمويين على موالى إيران، أي على المسلمين الذين لم يعترف بالحكم الأموي بمساواتهم بالعرب، فمالوا إلى بيت علي، وجعلوا من أئمة آل البيت رموزًا لحركة العدل والمساواة والمعارضة. وكان انتصار العباسيين، كما نعرف على يد قائد إيراني هو أبو مسلم الخراساني، كما أنه كان للفرس تأثير في تكوين جهاز الدولة العباسية ودور كبير في المساهمة في بناء تراث الحضارة الإسلامية⁽⁷⁾. ولم تلبث أن تدهورت العلاقات العباسية - الإيرانية ليشكل تدهورها دافعًا لسلسلة من الانتفاضات السياسية - الدينية في إيران ضد الحكم العباسي.

يستوقف في تاريخ العلاقات العباسية - العلوية حدث سيكون له تأثير

(6) المصدر نفسه، ص 46-47.

(7) يفرد مرتضى مطهري جزءًا من كتابه الإسلام وإيران لتراجم مشاهير العلماء والفلاسفة والفقهاء الإيرانيين الذين خدموا الإسلام، سنة وشيعة. وقارن بذلك أيضًا ابن خلدون، حيث يشير إلى أن «حملة العلم في الإسلام أكثرهم من العجم»، المقدمة (بيروت: دار إحياء التراث العربي، [د.ت.])، ص 543.

معنوي كبير في إيران. وهو أن الخليفة العباسي المأمون لجأ، كي يضمن سيادته على إيران ويستميل إلى جانبه آل بيت علي، إلى تسمية الإمام الرضا (الإمام الثامن من الأئمة الإثني عشر) ولياً للعهد لخلافته. وقد تركت هذه المحاولة آثاراً في الذاكرة التاريخية الشيعية والإيرانية في ما بعد، بدت في تقديس الشيعة لمقامين أساسيين: مقام الرضا في مشهد، وضريح أخته فاطمة في قم⁽⁸⁾.

حتى هنا لم يكن التشيع قد برز في مذهب عقيدي وأصولي وكلامي محدّد، ولم تكن إيران قد ساد فيها الإسلام كلياً. وينبغي أن نفهم «التشيع الإيراني» هنا، إن وجد آنذاك، بصيغة موقف إسلامي مطالب بالمساواة والعدل من خلال ما يمثله أئمة آل البيت من معانٍ في هذا المجال مناقضة لسياسة السلطة القائمة، أموية ثم عباسية. فثمة حركة دعت نفسها «بأهل التسوية»، أي أصحاب المطالبة بالمساواة بين المؤمنين⁽⁹⁾ هي ما يميّز بشكل أساسي هذه المرحلة من تاريخ الإسلام في إيران.

ينبغي هنا أن نشير أيضاً إلى تهافت الأسطورة التي يذكرها البعض لتفسير ما يُعتقد أن «التشيع المبكر» في إيران كان يتماهى مع موقف قومي فارسي. وخلاصة الرواية - الأسطورة أن الحسين بن علي تزوج من ابنة يزدجرد آخر ملوك السلاطين. فكان التشيع لآل البيت يأتي محاولة لاستعادة أمجاد فارس. ويناقش الشيخ مرتضى المطهري هذا الافتراض فيقول: «إنما تحتل هذه التهمة فيما إذا كان الشيعة إيرانيين فقط، أو كانت الفرقة الأولى من الشيعة فارسية على الأقل، أو كان الذين أسلموا من الفرس أو أكثرهم - على الأقل - اختاروا مذهب التشيع من أول الأمر (..) بينما نرى أن لا سابقة للفرس في التشيع (سوى سلمان الفارسي)، وإن أكثر الذين أسلموا من الفرس ما اختاروا مذهب التشيع من أول الأمر، بل نرى أن أكثر علماء المسلمين الإيرانيين في

Djalili, *L'Islam Chi'ite et l'état*, p. 37.

(8)

(9) قارن بذلك: مطهري، الإسلام وإيران، ج 1، ص 68.

التفسير والحديث والكلام والأدب من السنة لا الشيعة (...). وأن هذا الأمر استمر بهم إلى ما قبل الصفوية»⁽¹⁰⁾.

المرحلة الثانية: هي مرحلة بروز عدد من الأسر المحلية الحاكمة عبر الهضبة الإيرانية. وتتميز هذه المرحلة التي تمتد من منتصف القرن التاسع (م) إلى منتصف القرن الثالث عشر (م) بتقهقر سلطة الخلفاء، وبولادة ملحوظة للغة والأدب الفارسيين، وعلى الصعيد الديني بتعددية مذهبية بين الشيعة الذين بقوا أقلية والسنة الذين استمروا أغلبية. وهذه التعددية نلاحظها أيضًا على مستوى الأسر الحاكمة. فالبويهيون مثلًا الذين حكموا في الوسط وجنوبي الهضبة (فارس، كرمان، أصفهان) بين عامي 934 و1055م، كانوا شيعة. وتأتت قوة البويهيين من أنهم كانوا يسيطرون على خلافة بغداد، غير أنهم بدلًا من أن يتقلبوا على العباسيين، فضلوا ألا يصطدموا بمشاعر الأكثرية السنية فاكفوا بسلطنة الولايات ومراقبة الخلافة كما رأينا. وفي شمال البلاد انتقلت أسرة الباوند (الباونديون) في مازندران في عام 825م من الزرادشتية إلى الشيعة. بينما قام السامانيون في عام 942م بانقلاب معادٍ للشيعة واستلموا حكم بخارى، كما قام الغزنويون الذين حكموا إيران الشرقية بين عامي 977 و1186م بنشاطٍ معادٍ للاتجاهات الشيعية في البلاد⁽¹¹⁾. وكذا فعل سلاجقة خراسان (432-552هـ/1040-1157م)، وسلاجقة كرمان (487-511هـ/1094-1117م). وتلاههم أتابكة أذربيجان (541-622هـ/1146-1225م)، وأتابكة فارس (السلغريون) (542-685هـ/1147-1276م) وكان الإسماعيليون قد تمكنوا من تأسيس حكومة في قلعة الموت بالديلم، شمال مدينة قزوین، ومنها امتد نفوذهم باتجاه إيران وحلب. وقد استمرت هذه الحكومة منذ عام 483 هـ/ 1090 م حتى عام 654 هـ/ 1256 م. وكانت نهايتها على يد هولاكو المغولي في عام 654 هـ/ 1256 م⁽¹²⁾.

(10) مطهری، الإسلام وإيران، ج 1، ص 110-111.

(11) Djaili, *L'Islam Chi'ite et l'Etat*, p. 38.

(12)

(12) انظر لمحة عن تتابع هذه الدول في: ستانلي لين بول، الدول الإسلامية، ترجمة محمد

صبيحي فرزات، ج2 (دمشق: مطبعة الملامح، 1974)، ج 1، ص 302-303؛ 311-320، و365.

المرحلة الثالثة: تبدأ مع غزوة المغول وسيطرة هؤلاء على إيران وإسقاطهم خلافة بغداد في عام 1258م. ولم يكن في إمكان المغول أن يؤسسوا دولة في ديار الإسلام من دون اعتناقهم الديانة الإسلامية. ففي أواخر القرن الثالث عشر (الميلادي) اعتنق الحكام المغول الإسلام وشجع بعضهم المذهب الشيعي، مؤسسين دولة جديدة عُرفت بالدولة الإيلخانية. وفي عهد هذه الدولة تابع نصير الدين الطوسي بلورة المعالم الأصولية والفلسفية للمذهب الشيعي، كما برزت في عهدها مدرسة الحلة في العراق حيث اشتهر فيها المحقق الحلي والعلامة الحلي.

لما انقرض مغول إيران أو الإيلخانيون، تفرّد بعض القادة والولاة بإعلان استقلالهم في ولايات إيران. كما برزت أسر عديدة تقاسمت الولايات وتقاتلت في ما بينها. واستمر الصراع على السلطة بين العصبية النافذة في أنحاء إيران طوال القرنين الرابع عشر والخامس عشر حتى ظهور إسماعيل الصفوي. ومن هذه الدول الأسرية: الجلائريون (736هـ/ 1336م - 814هـ/ 1411م)، المظفريون (713هـ/ 1313م - 795هـ/ 1393م)، بنو اينجو في فارس (703هـ/ 1303م - 758هـ/ 1357م)، السربداريون (في خراسان) (737هـ/ 1337م - 783هـ/ 1381م)، ملوك كرت (643هـ/ 1245م - 784هـ/ 1383م)، الأقيونيون (806هـ/ 1403م - 914هـ/ 1508م).

كان تيمورلنك (ت 807هـ/ 1405م) قد استطاع عبر فتوحاته الكبرى أن يجعل من دولته، دولة ما وراء النهر، مشروع إمبراطورية شاسعة امتدت من دلهي إلى دمشق ومن بحيرة آرال إلى خليج البصرة، وصارت سمرقند مقر هذه السلطنة.

إلا أن هذه السرعة العسكرية الخاطفة ما كانت لتقوى على تأسيس إمبراطورية منّظمة. فبعد وفاة الفاتح العسكري لم يقو خلاؤه من التيموريين على منع عودة الأسر الكثيرة إلى حكم مناطقها. بل إنهم تحوّلوا بدورهم إلى إحدى الأسر الحاكمة في شمال إيران. واستمروا في حكمهم قرناً من الزمن

لم يتمكنوا بعده من الصمود أمام صعود الصفويين⁽¹³⁾. وفي ظل هذا التشرذم السياسي كان المجتمع الإيراني ينخرط بشكل أساسي في الأطر الصوفية التي انتشرت في أُنحائه خلال القرنين الماضيين.

تقاسمت إيران إذًا، في مرحلة ما قبل الصوفية أسر متنافرة ومتخاصمة على النفوذ بمعزل، في معظم الأحيان، عن انتماءاتها الدينية - المذهبية. وتقدّم الخريطة الدينية - المذهبية لإيران في نهاية القرن الخامس عشر الميلادي المعطيات التالية: مجموعة واسعة من الشيعة في خراسان ومازندران، ووسط إيران (قم وأرك) وفارس. وأما في المناطق - الأطراف: كردستان وخراسان الشرقية وجيلان فثمة كثافة سكانية سنيّة⁽¹⁴⁾. غير أن هذا التقسيم الديموغرافي الذي لا توضحه المصادر كثيرًا من ناحية الأعداد والتفصيلات، وإن غلبت عليه الأكثرية السكانية السنيّة، فإنه لا يعكس، حتى حين قيام الشاه إسماعيل، انقسامًا مذهبيًا واضحًا على مستوى الاختلاف في مناهج المذاهب الفقهية والكلامية، وكما نرى على سبيل المثال في الاختلاف في المشرق العربي بين منهجي الإمام ابن تيمية في مناهج السنّة والعلامة الحلي في مناهج الكرامة. لقد كان ثمة عناصر مشتركة تجمع بين «التسنن» و«التشييع» على مستوى اعتناق العامة للإسلام في إيران، هي عناصر الصوفية المتحررة نسبيًا من قيود النظرة الفقهية والكلامية إلى الأمور. ولنلاحظ أن الانتشار الواسع للصوفية في إيران «هو أحد أهم مميزات الحياة الروحية خلال ثلاثة قرون فصلت بين الغزو المغولي والصعود الصفوي». وأنّ المعاني الأكثر بروزًا في الممارسة الدينية لدى الناس تبدو في ذاك الورع والاحترام حيال شيوخ الطرق الذين يقدمون نماذج بشرية مختلفة في نظام المعايير الاجتماعية، كما تبدو أيضًا في نمو

(13) لمزيد من التفصيلات: لين بول، المصدر نفسه، ص 539-591، و588-591.

تجدر الإشارة هنا إلى أن التيموريين كانوا من السنّة، وفي عهدهم ازدهرت الطريقة الصوفية النقشبندية كصيغة معارضة شعبية في وسط الطبقات المحرومة في المجتمع، كما ظهرت طرق صوفية أخرى، كان من بينها الطريقة الصوفية المنسوبة إلى الشيخ صفي الدين في أردبيل (ت 735هـ/ 1135م)، وإليه تنسب، الأسرة الصوفية:

Bruijn, *Encyclopédie de l'Islam*, n. e. vol. IV, p. 50-51.

راجع:

Djalili, *L'Islam Chi'ite et l'Etat*, p. 39.

(14)

الأخويات الصوفية العديدة. وقد قدّمت إحدى الطرق، وهي «الكبراوية» عددًا من الفلاسفة الصوفيين منهم: علاء الدولة السمناني (ت 736هـ/ 6/ 1335م) وسيد علي الهمذاني (ت 786هـ/ 1385م) حيث التقت في نصوص هذين الأخيرين خطوط من الفكر الصوفي السنّي ومن الإمامية الشيعة. وتبدو المقالة المركزية في هذه النصوص هي في مماهة معتقد غيبة الإمام بمفهوم الحضور الدائم «للقطب» غير المنظور⁽¹⁵⁾.

إضافة إلى هذا، فإن مفكرًا صوفيًا كابن عربي كان له تأثير كبير في الحياة الروحية في إيران، وقد طال تأثيره المحيط السنّي والمحيط الشيعي معًا. والأمر نفسه يقال بالنسبة إلى صاحب فلسفة الإشراق شهاب الدين السهروردي الذي أثر في مجال العرفانية الشيعية كما في مجال الصوفية السنّية⁽¹⁶⁾.

لعلنا إذا أخذنا في الاعتبار هذا الاختلاط الفكري الذي ميّز الحياة الروحية في إيران قبل انتصار الشاه إسماعيل، نفهم لماذا التبس الأمر على المؤرخين في تحديد مذهبية الشيخ صفي الدين (ت 1234م)، صاحب الطريقة الصفوية فتساءلوا: هل هو سنّي أم شيعي⁽¹⁷⁾؟ نعتقد أن ما يفسر هذا اللبس هو سيادة نمط من ثقافة إسلامية عامة في إيران متعددة المصادر والتعبيرات. ولعلّ أبرز هذه التعبيرات، قبل انتقال الطريقة الصفوية إلى سلطان صفوي، هي جمعها

Brujin, *Encyclopédie de l'Islam*, n. e. vol. IV art, Iran, p. 52.

(15)

انظر تأثير ذلك في الشعر الفارسي: حسن الأمين، «التصوف في الشعر الفارسي»، في: دائرة المعارف الإسلامية الشيعية، 3 مج (بيروت: دار المعارف، 1981)، ج 2، ص 399.

Encyclopédie de l'Islam, vol. IV, p. 53.

(16)

وعن العلاقة بين التشيع والتصوف انظر:

Seyyed H. Nasr, «Le Shi'isme et le soufisme», dans: *Le Shi'isme imâmite: Colloque de Strasbourg (6-9 mai 1968)*, Bibliothèque des centres d'études supérieures spécialisés, travaux du Centre d'études supérieures spécialisé d'histoire des religions de Strasbourg (Paris: Presses universitaires de France, 1970), pp. 228-230.

(17) يرى مؤرخون أن الشيخ صفي الدين كان سنّيًا وأن مسألة تشيعه، ونسبته إلى الإمام موسى الكاظم هي رواية وضعت في عهد إسماعيل الصفوي كجزء من حالة التعتبة السلطانية، وأن الشيخ جنيد، أحد أحفاد الشيخ صفي الدين هو الذي تشيع. قارن بهذا: Jean Aubin, «La politique religieuse des Safavides», dans: *Le Shi'isme imâmite: Colloque de Strasbourg (6-9 mai 1968)*, p. 237.

بين التصوف والإمامية. وفي إطار هذا الجمع يبدو التساؤل عن مذهبية الطريقة الصفوية أمرًا ثانويًا. فالسائد هو نمط من ثقافة إسلامية عامة في إيران لم تحتل فيها الاختلافات الفقهية والكلامية حيزًا كبيرًا.

ثانيًا: المشروع السلطاني والمذهبية الواحدة أو الدولة والأيدولوجيا

في المسار الذي تحوّلت فيه الطريقة الصفوية إلى مشروع سياسي، بدأت التمايزات المذهبية على مستوى الفقه والكلام ومرجعية الأحاديث، تأخذ بعدًا صراعيًا في السجال بين الفرق. وفي عهد جنيد الذي تسلم «مرشدية» الطريقة في عام 851هـ/ 1447م تحوّلت الطريقة على يديه إلى «حركة يغلب عليها الطابع السياسي».

لاحظ معاصروه أنه «كان على طريق الملوك لا طريق القوم»، وأن الأنصار كانوا يقصدونه «من بلاد الروم والعجم وسائر البلاد»⁽¹⁸⁾. واستطاع إسماعيل أن يحوّل هذه الحركة السياسية الدينية التي جمعت في صفوفها قوةً عسكرية واسعة من قبائل التركمان إلى قوة غالبية داخل إيران، استتبت مراكز القوى الأسرية فيها وقضت على بقايا الدول القديمة كالتيمورية وغيرها من الأسر.

أعلن إسماعيل نفسه شاهًا في عام 905هـ/ 1501م موحدًا إيران ومتطلعًا إلى نفوذٍ أوسع في الجوار عبر الأناضول والعراق، الأمر الذي يصدمه بأعظم قوة إسلامية (عسكرية وسياسية) آنذاك، هي قوة السلطنة العثمانية. هذه القوة كانت قد صدرت شأنها، شأن الصفوية، عن طريقة صوفية رافقت نشأتها ونموها وتنظيمها العسكري^(*). وكان الانتماء الفقهي العثماني للحنفية على مستوى الأسرة الحاكمة، لا يمنع اختلاطًا فكريًا في الممارسة الدينية يجمع بين التصوف والتشيع الذي يبرز في النزعة نحو

(18) مصطفى كامل الشيبلي، «الصفويون»، في: دائرة المعارف الإسلامية الشيعية، مج 3،

ص 220.

(*) كانت الإنكشارية منتظمة في طريقة البكتاشية.

تقديس أئمة أهل البيت وشيوع فكرة المهدية⁽¹⁹⁾. فعندما يتحدث المؤرخون عن الحالة الفكرية السائدة في الأناضول في عهد بايزيد العثماني وبداية عهد إسماعيل الصفوي، يشيرون إلى حال من التشيع التي حاول إسماعيل الاستفادة منها للثورة على السلطنة العثمانية. ولما قامت ثورة الأناضول (ثورة شاه قولو في عام 1511م) في إطار هذا المناخ الفكري السائد⁽²⁰⁾ وقمعت الثورة قممًا شديدًا، بدأ الفرز المذهبي - الأيديولوجي يأخذ مداه على مستوى السلطنتين. فالنسبة إلى الدولة العثمانية بدأ الفقه السياسي السني المنتج في ظل سلطنتي السلاجقة والمماليك والمُبرر بشكل أساسي لسلطنة الأمر الواقع، ولو كانت جائرة، وللبعية ولو كانت قهرية، يأخذ مكانه في وسط علماء الدولة العثمانية، وهو خط أوصل المؤسسة الدينية العثمانية إلى ما وصلت إليه في مرحلة شيخ الإسلام أبي السعود أفندي وما بعدها كما رأينا. وخلاصة الأمر: تقاطع بين نظرية فقهية سنية معينة ونظرية ملك «إلهي» تعود بجذورها إلى أصل فارسي كسروي.

كان لا بد تحت تأثير الفقه من أن ينفصل التشيع عن التصوف تدريجيًا على مستوى الدولة في إيران. وفي هذا يقول المؤرخ كامل الشيبلي: «إن التصوف المتشيع متى وقع تحت تأثير فقهاء الشيعة فقد عناصره الصوفية ومال إلى التشيع الفقهي المعتاد. أما علّة ذلك فهي أن كلاً من التصوف والتشيع يتعلق بالجانب الروحي المتسامي من العقيدة الدينية، غير أن التصوف يرتفع بالإنسان العادي والتشيع يسمو بالصفوة المختارة من أهل البيت. وهكذا كان الأمر بالنسبة للصوفيّين والمتشيعين من بعدهم، فقد بدأوا حركتهم صوفية

(19) انظر عن مسألة التشيع في آسيا الصغرى قبل العهد العثماني: Claude caben, «Le Problème : du Shi'isme dans L'Asie mineure Turque Préottomane», dans: *Le Shi'isme imâmite: Colloque de Strasbourg* (6-9 mai 1968), pp. 115-129.

(20) يشير المؤرخون إلى أن تهاون بايزيد (والد سليم) في التصدي لمحاولات إسماعيل سبيه المناخ الصوفي الذي اختلط بالتشيع والذي هو سمة من سمات الثقافة الإسلامية التي سادت في آسيا الصغرى أيضًا كما في إيران. وكان أن أدى موقف بايزيد إلى انقلاب ابنه المتشدد سليم عليه في عام 1512. قارن: أحمد عبد الرحيم مصطفى، في أصول التاريخ العثماني (بيروت؛ القاهرة: دار الشروق، 1972)، ص 78-79.

متشيعين فآلت بهم الحال إلى ذوبان تصوفهم في التشيع وبالتالي إلى زوال التصوف وثبوت التشيع⁽²¹⁾.

غير أن لهذا الانفصال كما قلنا سياقاً سياسياً والتاريخي الذي لا يمكن فهمه إلا إذا عدنا فتذكرنا مهمات السياسة التي طرحت نفسها على الشاهات الأول. وكان للفقه والفقهاء دور أساسي في تحقيق هذه المهمات.

قبل الحديث عن دور هؤلاء، لنذكر أن شاهات الأسرة الصفوية كانت تضع أمامها هدفاً أساسياً: إقامة دولة مركزية قادرة على توحيد الداخل ومقاومة ضغط الخارج. ومن أجل تحقيق هذا الهدف، كان لا بد من اعتماد النظام الملكي المطلق ومن مأسسة دين للدولة ومذهبها⁽²²⁾.

هنا أيضاً: ثمة تقاطع بين أحد الاتجاهات الفقهية الشيعية وأنموذج سلطوي ساساني نقرأ معالمه في التلاقي الوظيفي بين منصب الشاه ومنصب «صدر الصدور»⁽²³⁾ الذي احتله فقهاء الشيعة في جهاز الدولة الصفوية.

ثالثاً: التشيع ونماذج من فقهاء الدولة الصفوية

يرى بعض المؤرخين أنّ اختيار الصفويين للمذهب الشيعي كي يكون مذهباً رسمياً للدولة، يعود إلى أسباب يمكن إيجازها بما يلي:

أولاً: إن لهذا الاختيار علاقة بأصول الأسرة الصفوية، سواء من حيث نسبتها إلى الإمام موسى الكاظم (إذا صحت هذه الرواية) أو من حيث نزعتها الإمامية كطريقة صوفية متشعبة.

(21) الشيعي، «الصفويون»، مج 3، ص 221، وتجدر الإشارة هنا إلى أن الصفويين بعد أن سقط حكمهم في عام 1149 هـ/ 1736 م، اعتزل من نجا منهم من السيف، السياسة، وغادروا إيران إلى الهند ليعودوا صوفية كما بدأوا.

Djalili, *L'Islam Chi'ite et l'état*, p. 39.

(22) قارن بذلك:

(23) هو المنصب الموازي لمفتي اسطنبول أو شيخ الإسلام في الدولة العثمانية. أما تعبير شيخ الإسلام، فاستخدم في الدولة الصفوية للتعبير عن مفتي المدن والمناطق فيها.

ثانيًا: السبب الآخر الذي يشدّد عليه بعض المستشرقين والمؤرخين القوميين الإيرانيين، هو البحث عن هوية ذاتية إيرانية تتأكد عبر التمايز بواسطة المذهب الشيعي، عن المذهبية السنية السائدة في الدولة العثمانية بدلائلها التركية والعربية. ويرى هذا الاتجاه أنه مع قيام الحكم الصفوي، بعد تسع قرون من التفتت السياسي الداخلي، استطاع الصفويون ولأول مرة أن يعطوا إيران نوعًا من وحدة سياسية أضحت في ما بعد الأساس التاريخي للدولة القومية الإيرانية اللاحقة⁽²⁴⁾.

مهما يكن أمر هذه الأسباب ومدى أهميتها منفردة أو مجتمعة في تشيع إيران، فإنه من المؤكد أن السياسة الصفوية أدت إلى تسريع هذه العملية، وذلك عبر جملة من الإجراءات والمظاهر التي استمالت الناس ترغيبًا أو ترهيبًا أو احتواءً. ومن ذلك على سبيل المثال: مظاهر التقديس التي أحيطت بها المقامات والمزارات العائدة إلى الأئمة، والمظاهر الطقسية المؤثرة للشعائر الحسينية في عاشوراء كربلاء، ووقع المسيرة التي قام بها الشاه عباس الأول سيرًا على الأقدام من أصفهان إلى مشهد (مزار الإمام الرضا) في عام 1601، هذا إضافة إلى الإجراءات القمعية والقسرية المعنوية والمادية والجسدية التي كانت تتخذ حيال السنة لإجبارهم على اعتناق التشيع⁽²⁵⁾.

مع هذا يبقى دور الفقهاء الذين استعانت بهم الدولة الصفوية أساسيًا في نشر المذهب الشيعي في أنحاء إيران. والملاحظ أن معظم هؤلاء الفقهاء كانوا في المرحلة الأولى التأسيسية من العلماء العرب الذين استقدموا من العراق والبحرين وبلاد الشام. وبصورة خاصة من منطقة جبل عامل (جنوب لبنان الحالي).

Aubin, «La politique religieuse des safavides», p. 236.

(24) قارن بهذا:

(25) تجدر الإشارة إلى أن حرص الشاه عباس على الظهور بمظهر التفاني في موالاة أئمة أهل البيت، دفعه إلى تلقيب نفسه بـ «كلب عتبة علي» أو «كلب عتبة الولاية». وتتش هذا اللقب على خاتمه كي يستعمله في المراسلات الرسمية. فضلاً عن حرصه أن يظهر نفسه خادماً متفانياً للمزارات المقدسة وللزائرين، حيث كان يقوم بكنس المقام وتقديم الطعام للزائرين بنفسه (...). لمزيد من التفاصيل راجع: بديع محمد جمعة، الشاه عباس الكبير (بيروت: دار النهضة، 1980)، ص 95-104.

هذه الظاهرة (ظاهرة دعوة علماء الإمامية إلى إيران) تُبرز وضعيتين في الحالة الفكرية والثقافية التي سادت إيران في مطلع العهد الصفوي:

أولاً: النقص الكبير في الثقافة الفقهية، وسيادة الفكر الصوفي والتعبير الشعري⁽²⁶⁾ فيها، وبالتالي النقص في أعداد الفقهاء الإيرانيين الذين يحتاج إليهم جهاز الدعوة في الدولة الصفوية.

ثانياً: عجز الطريقة الصفوية عن أن تتحوّل إلى دولة، من دون الاستعانة بالفقهاء. ذلك «أنه في مرحلتها الأولى كان زعماء القبائل التركمانية من القزل باش يدبرون الدولة ويشكلون في الوقت نفسه رأس الهيئة الدينية للفرقة. وكان الشاه هو المرشد للطريقة حيث كان ينظر إليه نظرة تقديس إلهي. وتبرز في شعره باللغة التركية شطحات تنم عن تأثير لمعتقد الحلولية»⁽²⁷⁾.

بدا سريعاً أنّ المضمون الفكري للطريقة يبقى دون مهمة دولة استهدفت توحيد إيران، وإيجاد مجتمع ديني متجانس. وهنا يبرز دور فقهاء الإمامية الذين زودتهم تجربة الإنتاج الفكري في العهدين البويهّي والإيلخاني بعدة علمية واسعة في العلوم الإسلامية من فقه وأصول وحديث وتفسير. وقد وضع بعض الفقهاء هذه العدة الفكرية في خدمة المشروع الصفوي من دون أن يعني ذلك انعداماً للاختلاف بين فقهاء الإمامية كما سنرى في شرعية السلطان الصفوي في زمن الغيبة، وموقع الفقيه المرجع ودوره حيال الهيئة السياسية الحاكمة.

وفي ما يلي نماذج من فقهاء المشروع الصفوي:

1- نور الدين الكركي

تقدّم لنا ترجمة الكركي (870هـ/1466م - 940هـ/1534م) معلومات عن أول فقيه عمل في خدمة الدولة الصفوية. وهو نور الدين علي

(26) قارن: دائرة المعارف الإسلامية الشيعية، مقالة «الشعر الفارسي»، ج 2، ص 399.

Bruijn, *Encyclopédie de L'Islam*, n. e. art. Iran- religion, p. 52.

(27)

بن الحسين الملقب بالعاملي الكركي. درس في كرك نوح، مدرسة إمامية في البقاع. ثم قصد مصر حيث تلقى علومًا على يد علماء من السنة. أقام في النجف. وفي عام 909هـ/ 1504م لتي دعوة من الشاه إسماعيل في أصفهان ليعود في عام 916هـ/ 1510م إلى هراة ثم إلى مشهد مع مجموعة من علماء النجف. وطلب منهم الشاه إسماعيل نشر مذهب الإمامية في المناطق الشرقية التي فتحها. وفي هذا الوقت استمر الكركي يشرف على الدراسة في النجف وكان يتلقى من الشاه إسماعيل دعمًا ماليًا سنويًا يقدر بـ 70 ألف دينار لينفقها على التعليم.

في عهد طهماسب (930هـ/ 1524م) أقام الشيخ الكركي فترة طويلة في بلاط الصفويين حيث شغل منصب «صدر الصدور» ولقبه الشاه «بخاتم المجتهدين»، كما أنه نظر إليه «كنايب للامام».

وفقًا لهذه النظرة أعطى الشاه الشيخ الكركي صلاحيات مطلقة لإدارة العمل الحكومي في المجال الديني. إذ أعطي صلاحية في عزل وتعيين مفتي المدن (شيخ الإسلام) وأئمة المساجد والوعاظ، كما طلب منه إعطاء رأي في مسألة الضرائب العقارية وعلاقة الدولة بأرض الخراج. وقد استخدم هذه الصلاحيات، فعزل علماء السنة وعين علماء من الشيعة، كما كتب رسالة في الخراج يعطي الدولة فيها حق جباية ضريبة الخراج. وأصبحت شروحاته لكتاب شرائع الإسلام للمحقق الحلي، كتبًا شعبية للتعليم والتثقيف في إيران.

لا بد من أن نلاحظ في سيرة الكركي أن بعض آرائه ومواقفه كانت موضع نقد واعتراض من علماء إماميين معاصرين له. إذ خالفه في مسألة الخراج ندد له في النجف هو الشيخ إبراهيم القطيفي، كما خالفه أيضًا في عدد من المسائل، كان من بينها رسالة الكركي في «صلاة الجمعة». إذ يعتبر الكركي أن صلاة الجمعة جماعة تبقى واجبة في غيبة الإمام مع وجود عالم مجتهد حائز على شروط المرجعية. كما أن آراءه في جواز التشهير بالخلفاء الثلاثة الراشدين أو لعنهم إسوةً بالسياسة الأموية التي فرضت لعن علي

من على المنابر، كانت موضع نقد ورفض من بعض علماء الإمامية في النجف⁽²⁸⁾.

مع هذا فقد لقب الكركي «بالمحقق الثاني»⁽²⁹⁾. ويمكن أن نعتبره في رأينا استمرارًا للمدرسة السجالية الشيعية «المسيّسة» التي برزت في ظل الملوك الإيلخانيين في العراق وإيران، (مدرسة الحلة)، كما أنه يمكن اعتباره مؤسسًا للمدرسة الصفوية الشيعية التي نقلت حالة التشيع في إيران من بعدها الصوفي الذي يتلاءم مع مرحلة الدعوة ونشر الطريقة، إلى بعدها الفقهي المحدد المتوافق مع تحول الدعوة إلى دولة، والطريقة إلى سلطان.

2- محمد الباقر المجلسي

هو محمد الباقر الملقب بالمجلسي (إيراني الأصل) (ت 1110 هـ/ 1700 م) وهو من كبار فقهاء الإمامية الذين برزوا في أواخر العهد الصفوي (عاصر صفي الثاني، وحسين الأول)؛ وبه تكتمل المدرسة الصفوية الشيعية التي أعطت للدولة الصفوية أيديولوجيتها المذهبية الواضحة. وكتابه بحار الأنوار يحمل العديد من آثار الفكر الشيعي المغالي، كما يحمل نزعة فارسية متقاطعة مع هذا الفكر. ومن ذلك ما يورده علي شريعتي في تمييزه بين «التشيع العلوي والتشيع الصفوي» من تحليل لروايات أوردتها المجلسي تنم عن «قمة الدمج بين التعصب المذهبي الصفوي والنزعة القومية الإيرانية»⁽³⁰⁾. ومثالاً على هذا، الرواية التي تقص زواج الحسين بن علي من ابنة يزدكرد وخلاصتها «بعد الفتح الإسلامي لإيران، جاء المسلمون بعائلة الملك الإيراني يزدجرد، وهم أسرى، فأراد عمر بن الخطاب أن يبيع ابنة يزدكرد كجارية، إلا أن علي بن أبي طالب منعه من ذلك قائلاً: وكيف تباع بنات الملوك كرقيق؟! ثم أخذها كحصته

(28) اعتمدنا في هذه النبة على: W. Madelung, «Alkaraki», *Encyclopédie de l'Islam*, n. e. t. IV, pp.634-635

(29) المحقق الأول هو جمال الدين الحلي، صاحب كتاب شرائع الإسلام.

(30) فاضل رسول، هكذا تكلم علي شريعتي، ط 3 (بيروت: دار الكلمة للنشر، 1987)،

وأعطاه لابنه الحسين. ولما حاور الفتاة قالت له بأنني أسلمت قبل مجيء قوات المسلمين! إذ جاءني رسول الله في الحلم مع فاطمة الزهراء وعقد قراني على الحسين. وفي الليلة التالية أسلمت⁽³¹⁾.

دلالات الرواية واضحة في مغزاها السياسي: إذ تجعل أصل الأئمة مشتركاً مع الفرس. وتُصوّر عمر عدواً لهم، بينما علي مدافعاً عن ملوكهم فضلاً عن التماثل الاستبدالي للغات، إذ تكلم علي بالفارسية ونطقت ابنة يزدجرد بالعربية⁽³²⁾.

والمجلسي، عدا الطابع السجالي والأسطوري الذي تزخر به كتبه في الحديث والأخبار، فإنه يكمل المدرسة الفقهية التي بدأها الكركي في تصديها للصوفية الإيرانية⁽³³⁾.

هكذا نشأت، منذ الكركي وحتى المجلسي، طبقة واسعة من علماء الإمامية في إيران ملأت وظائف الجهاز الديني في الدولة، وقامت بمناصب القضاء والتعليم في المدارس، وكانت هذه التحولات السياسية والاجتماعية والدينية تطرح على الفكر الشيعي الإمامي تساؤلات لم تأتِ الأجوبة عنها متجانسة أو واحدة.

سبق للفكر الشيعي أن بلور في مرحلة الشيخ المفيد والسيد المرتضى والشيخ الطوسي، مفاهيم عن المرجعية والرئاسة والزعامة للجماعة الشيعية. حيث مارس هؤلاء دور المرجع أو الزعيم أو الرئيس في طائفتهم. وكان هذا منطلقاً لبسورة موضوع الاجتهاد والتقليد ومن ثم وضع الشرائط للمجتهد المقلد. ويقول أحد العلماء في وصف هذا التطور: «من مجموع النصوص

(31) المصدر نفسه، ص 72.

(32) المصدر نفسه، ص 73. والجدير بالذكر أن الشيخ مرتضى مطهري يشك في صحة هذه

الرواية وتاريخيتها في الأساس، انظر: مطهري، الإسلام وإيران، ج 1، ص 109.

(33) من هنا تحفظه على الفقيه والفيلسوف الملا صدرا، انظر Henri Laoust, *Les Schismes dans l'Islam: Introduction à une étude de la religion musulmane* (Paris: Payot, 1977), p. 310.

المتقدمة نظمّن إلى أن هؤلاء الثلاثة (المفيد، المرتضى، الطوسي)، كانوا مقلّدين، وأن التقليد للمجتهدين عند الشيعة ابتدأ في بداية القرن الخامس الهجري في زمن الشيخ المفيد (...) وفي زمن ابن إدريس يتضح بصورة جلية أن التقليد كان حقيقة واقعة. فابن إدريس (555هـ) في كتابه السرائر يحدثنا عن شرائط المجتهد المقلّد⁽³⁴⁾.

استمرّت هذه الصيغة خلال العصور اللاحقة، وفي عهد الشيخ الكرّكي. يحدثنا الشهيد الثاني (زين الدين بن علي بن أحمد) الذي بقي في بلاد الشام تحت الحكم العثماني عن شروط المفتي التي هي شروط المجتهد المقلّد⁽³⁵⁾. فكيف فُهمت هذه الصيغة التي اعتمدت في الممارسة الشيعية في زمن الغيبة، وفي زمن أعلنت فيها الدولة الصفوية أن مذهبها هو مذهب الشيعة الإمامية؟

أثار الواقع الصفوي جدلاً: هل يكون تمثيل إرادة الإمام الغائب لأحد أبناء ذرية الإمام علي (وفي هذا إشارة ضمنية إلى حق الشاه الصفوي) أم أن ذلك يبقى جزءاً من دور الفقيه - المرجع المجتهد القادر على استنباط الأحكام والحائز على ثقة المقلّدين وفي ظل التعايش مع السلطان؟

يبدو أن الحل الذي ساد في المرحلة الصفوية هو احتضان الدولة بأجهزتها ومؤسستها، شأنها شأن الدولة العثمانية، لطبقة واسعة من علماء الإمامية. فتشكل نوع من مؤسسة دينية (رسمية) على رأسها «الصدر» أو «صدر الصدور» الذي كان يشرف على الشؤون والمؤسسات الدينية. وكان يمثل في المدن الكبرى شيوخ الإسلام الذين كانوا يشرفون بصورة مباشرة على القضاء.

(34) محمد علي إبراهيم المهاجر، دائرة المعارف الإسلامية الشيعية، مج 1، ج 1، ص 30.

(35) زين الدين بن علي (الشهيد الثاني)، منية المريد في آداب المفيد والمستفيد، تحليل وتحقيق

عبد الأمير شمس الدين، موسوعة الفكر التربوي العربي الإسلامي، التربية عند الفقهاء، الحلقة 1

(بيروت: دار الكتاب اللبناني، 1981)، ص 234.

يبدو أن بعض اجتهادات الشيخ الكركي في مسألة حق الدولة في جباية الخراج وإقامة صلاة الجماعة نهار الجمعة، كانت تعني إقراراً من بعض الفقهاء بأن جزءاً من ولاية الإمام قد أضحت جزءاً من سلطة الدولة السلطانية القائمة. وجرى نوع من اقتسام للسلطة، توزّع في التاريخ الصفوي، تبعاً لموازن القوى بين الطرفين وحاجتهما بعضهما إلى بعض. ففي حين قام الفقهاء بدور الدعاة الذين يحملون مشروعههم الفقهي في عهد الشاه إسماعيل الأول وطهماسب الأول، وهي الدعوة التي تحتاجها الدولة في مشروعاتها التأسيسية كما رأينا، قاموا بدور التبرير والالتحاق بالدولة في عهد الشاه عباس الأول، (995هـ/ 1578م - 1037هـ/ 1628م) ثم ليعودوا فيسيطروا على الدولة في أواخر عهدها في عهد الشاه سلطان حسين (1105هـ/ 1694م - 1135هـ/ 1722م).

غير أنّ صيغة «مرجع التقليد» وهي الصيغة التي تبلورت على يد فقهاء العهد البويهي، استمرت تشكل الصيغة الموازية لصيغة الفقيه المنخرط في المؤسسة الدينية الرسمية (أي في صيغة المراتب التي يصدر قرار التعيين فيها عن الشاه وصدره (كشيوخ الإسلام والقضاة وخطباء المساجد والوعاظ...)).

استمرت «مرجعية التقليد» محوراً موازياً للدولة ومستقلاً عنها ومتميزاً عن محور «مؤسسة المراتب» وإن تقاطعات معه هذه الأخيرة في بعض الأحيان. وذلك أنه في معظم الأحيان كان محور مرجعية التقليد هو الغالب والنافذ، وإليه تنجذب القطاعات الشعبية المتدينة، وكذلك معظم طبقات العلماء في المؤسسة وفي المدارس والحوزات العلمية. وكان هذا غالباً ما يحصل عندما تتأزم أوضاع الدولة أو تتفاقم تناقضاتها مع المجتمع أو تراجع أمام ضغط الخارج أو تنهاون حيال النفوذ الأجنبي⁽³⁶⁾.

(36) قارن بذلك: A. Lambton, «A Reconsideration of the Position of the «Marja' Al-Taqlid» and the Religious Institutions», *Studia Islamica* (Paris), vol. XX, (1964), pp. 115-116.

وستوضح هذا الدور أكثر فأكثر في العهد القاجاري ومع اشتداد الضغط الأجنبي على إيران وعجز الدولة عن مواجهته.

رابعاً: مرجع التقليد ونماذج من الفقهاء المستقلين

كانت العوامل التي تؤمن هذه الاستقلالية وتبعث على قوة مراجع التقليد في المجتمع وفي مواجهة الدولة عديدة، وأهمها نظام التعليم الديني في مراكز المدارس الإمامية والمؤثرات التي خضعت لها هذه المراكز.

إن هذه الأخيرة وإن خضع بعضها لمحاولات الاحتواء من الشاهات عن طريق تخصيص الهبات المالية لبعض المراجع كي تتفق على طلابهم ومريديهم، أو عن طريق منح الوقف للمدرسة والقائمين عليها، إلا أن ذلك لم يربط المدارس بالشاه ربطاً كلياً على مستوى السياسة والمنهج الديني معاً. فجل ما كانت تطمح إليه المساعدة المالية من الشاه هي كسب رضى المراجع. وغالباً ما يبقى المرجع مستقلاً من الناحية المالية⁽³⁷⁾، ومستقلاً بالتالي في إدارة حوزته ونمط تفكيره ومنهجه وطرائقه واجتهاده. وإذا استثنينا المركز الديني في أصفهان، حيث كان يمكن للشاه أن يمارس تأثيراً مباشراً في الحوزة فيه، بسبب كون أصفهان هي المركز السياسي أيضاً للشاه، فإن مركزين آخرين بعيدين نسبياً عن مركز القرار السياسي، كانا يتشكلان وينموان نمواً عظيماً على موازاة أصفهان: قم⁽³⁸⁾ والنجف - كربلاء.

(37) لم تشكل هيأت الدولة وإيرادات الوقف المصدر الوحيد والأساسي لنظام التعليم لدى الإمامية، بل إن مصدرًا أساسيًا لتمويل هذا النظام ودعم مؤسساته هو مصدر الأموال الشرعية التي كان يدفعها المقلدون إلى مرجعهم بصفة زكاة وخمس، شكل مصدرًا للاستقلالية المالية للمرجع عن ضغط الدولة والحاجة إليها. وتجدر الإشارة إلى أن حكم الخمس يحظى برأي خاص لدى فقهاء الشيعة الإمامية وبعض فقهاء الزيدية، وخلاصته «أن الخمس واجب في كل فائدة مكتسبة، سواء اكتسبت برأسمال كأرباح التجارات أو بغيره، كما يستفاد من دار الحرب أو ما يحصل من حيازة المباحات». في حين أن جمهور الفقهاء من الأحناف والشافعية والمالكية والحنابلة خصصوا حكم الخمس فقالوا «بوجوب إخراج الخمس بخصوص الغنائم التي يظفر بها المسلمون من الكفار بعد قتال...».

محمد جعفر شمس الدين، «الخمس»، دائرة المعارف الإسلامية الشيعية، مج 3، ج 12، ص 144-154.

(38) أحيطت قم بهالة من القدسية تظهر في تناقل أحاديث عنها تنسب إلى الإمام علي بن أبي طالب (عليه السلام) الله على أهل قم، ورحمة الله على أهل قم، سقى الله بلادهم الغيث (...). هم أهل ركوع وسجود وقيام وصيام، هم الفقهاء والعلماء، هم أهل الدين والعبادة وحسن العبادة.

كانت فكرة المرجعية قد اكتسبت مع الوقت، ومنذ القرن الخامس الهجري، كما ذكرنا - طابع المؤسسة المستقلة عن الدولة، وعُتبر عن المرجع فيها بصفة «الرئاسة» أو «الزعامة». وأصبحت النجف وكربلاء وقم مراكز أساسية تُهتَمُّ لبروز مراجع نافذة ومؤثرة.

عوامل أخرى تضاف إلى البعد الجغرافي والبعد التقليدي العلمي والمؤسساتي، ضمنت للمرجعية استقلاليتها ونفوذها وللفقهاء حرية تفكيرهم الفلسفي والأصولي. وتندرج هذه العوامل أولاً: في أسباب ثقافية وقومية⁽³⁹⁾، وثانياً في أسباب معتقدية تتعلق بمعتقد عصمة الإمام وغيبة الإمام الثاني عشر وانتظاره (شأن الإخباريين)، أو بمنهجية فلسفية تتواصل مع المعرفة الصوفية والعرفانية والتجريبية (شأن بهاء الدين العاملي والملاصدرا).

نلاحظ في الجانب الأول من هذه الأسباب أن البيئة الثقافية المحلية للنجف وجبل عامل هي بيئة ثقافية عربية بقي تشيعها بعيداً عن التأثيرات الفارسية القديمة التي طبعت المفهوم النظري للنظام الملكي المطلق بطابع إلهي، كما بقي تشيعها مستقلاً لأسباب ثقافية وسياسية معاً - عن وطأة الصراع الصفوي العثماني، واتجاهات التجيش والتعبئة له. وأدى هذا كله إلى بروز اتجاه فقهي محلي عربي في إطار الفقه الإمامي نلحظه في ثقافة الشهيد الثاني (زين الدين بن علي 911⁽⁴⁰⁾-965هـ) وفي سلوكه ومواقفه، وفي المدرسة

= وفي حديث تنوّل في الأدبيات الشيعية: سيأتي زمان تكون بلدة قم وأهلها حجة على الخلائق وذلك في زمان غيبة قائمنا إلى ظهوره (...).

واضح دلالات هذه الأحاديث المتناقلة في توكيد الحوزة العلمية في قم في قيامها بدور «الولاية» و«الحجة» والجاذبية الدينية، حيال مركز الحكومة السلطانية في أصفهان ولاحقاً في طهران. وحتى اليوم تقف مراجع قم على مسافة مستقلة أو معارضة لولاية الفقيه المتركة مع الدولة في طهران. قارن بذلك تأملات فهمي هويدي في الفصل الذي يعقده عن قم في كتابه: إيران من الداخل (القاهرة: مؤسسة الأهرام، 1987).

(39) لا نقصد بهذا المصطلح المعنى الحديث والمعاصر الذي اكتسبه مع شيوع النظرية القومية (nationalism) وإنما المعنى الثقافي - الإنثي الذي يخص قومًا من أقوام تجمعهم اللغة ورموزها وانتماء إلى بيئة يسودها اجتماع سياسي أهلي ومحلي معين.

(40) انظر الفصل السابق حيث قدّمنا نبذة عن حياة الشهيد الثاني ومواقفه. ويمكن أن نرى أساسًا =

التي تركها ومثلها من بعده تلامذته وابنه وحفيده. فكان أن تركت هذه المدرسة آثارها في جبل عامل والنجف معاً. ونذكر هنا بمصادر تحصيله وتكوينه الثقافي في مصر، كما نذكر برحلته إلى القسطنطينية وتعليمه بإذن سلطاني في المدرسة النورية في بعلبك وب علاقاته الرحبة في جبع وصيدا⁽⁴¹⁾. غير أن ما يستوقف إلى جانب كل هذا هو أن عصره (911هـ/1505م - 965هـ/1558م) هو عصر احتدام الصراع الصفوي - العثماني، وأن الشاهات الصفويين الأوائل كانوا في عهده يستدعون فقهاء الإمامية إلى أصفهان، فيكرمونهم ويعيّنونهم في أعلى المراتب والرتب. وفقهه من مثل زين الدين بن علي (الشهيد الثاني) كان صنواً للشيخ الكركي علماً وتبحراً.

على أن الشيخ الكركي (870هـ/1466م - 940هـ/1534م) الذي سبق أن ترك «كرك نوح» في البقاع، إلى النجف، ثم إلى أصفهان، فضل العمل لمصلحة الشاه إسماعيل أولاً ثم طهمااسب ثانياً⁽⁴²⁾، بينما فضل زين الدين بن علي (911هـ/1505م - 965هـ/1558م) الذي عاصر الكركي حوالي 29 عاماً⁽⁴³⁾، أن يبقى في الشام وجبل عامل، يعلم في مدرسته، ويحطب وينقل الحطب في كرمه في جبع، ويفتي في مجلسه المفتوح لكل الناس وينكب على مؤلفاته التي أنجز منها الكثير حتى استشهد⁽⁴⁴⁾.

= لهذا الموقف الذي بلوره الشهيد الثاني في المرحلة الصفوية العثمانية، عند الشهيد الأول محمد بن مكي الجزيني (734هـ/1333م - 786هـ/1384م) في المرحلة المملوكية. فـ «اللمعة الدمشقية» التي وضعها الشهيد الأول لا تحمل همّاً سجالياً مع السنية على غرار كتب «الخلاف» و«الاختلاف» القديمة، أو على غرار كتاب المطهر الحلي منهاج الكرامة، بل إن اللمعة الدمشقية هو كتاب للأحكام الفقهية في جميع مجالات الحياة (في العبادات والمعاملات، وفي الاجتماع والاقتصاد والحياة اليومية). (41) راجع الفصل السابق.

(42) راجع ما سبق ذكره عن الكركي في سياق الفصل الحالي.

(43) كان وفاة الكركي في عام 940هـ/1534م، بينما كانت ولادة الشهيد الثاني في عام

911هـ/1505م.

(44) من سيرته الشخصية: زين الدين بن علي الجبجي العاملي (الشهيد الثاني)، الروضة البهية في شرح اللمعة الدمشقية، تقديم بقلم محمد مهدي الأصفي (النجف: جامعة النجف، 1386هـ [1966م؟])، المقدمة، ص 149-194

في مجال المقارنة في هذه السيرة والاختيار إرساءً لخط في الفقه السياسي والممارسة الفقهية مختلف عن خط الكركي - المجلسي في أصفهان الصفوية. إنه خط مستقل عن الشاه وفقهائه وإن تدرج هذا الأخير بالمذهبية الشيعية كمذهب رسمي للدولة.

مثل آخر أكثر دلالة في تمثيل هذا الخط الثقافي الفقهي المستقل في فقه الإمامية وعلماؤها يصدر عن معاناة بهاء الدين العاملي في تجربته القاسية بين سيف الإدارة العثمانية ومرارة الاحتواء الصفوي في أصفهان.

1- بهاء الدين العاملي

عاش بهاء الدين العاملي (953هـ/ 1547م - 1031هـ/ 1622م) صباه في بعلبك. وحصلت آنذاك حادثة مقتل زين الدين بن علي، فاستعجل والده الشيخ حسين بن عبد الصمد السفر إلى إيران مع ولده بهاء الدين. فكانت هجرتهم في سياق الهجرة العلمانية العاملية التي ولّدتها ظروف ضغط المؤسسة العثمانية على فقهاء الإمامية في بلاد الشام من جهة، وجاذبية الدولة الصفوية في استقبال هؤلاء العلماء من جهة ثانية. وكان أن عيّن الشاه طهماسب الشيخ حسين (والد بهاء الدين)، شيخاً للإسلام في مدينة هراة، وتابع بهاء الدين تحصيله العلمي على جماعة من شيوخ إيران بعد أن كان قد بدأ دراسته المبكرة في المدرسة النورية في بعلبك على أستاذه الأول زين الدين بن علي. ولا تذكر المصادر متى تقلّد بهاء الدين منصب مشيخة الإسلام لمدينة أصفهان: هل قبل رحلته الطويلة التي استمرت وفقاً لما يذكره الحر العاملي (1033هـ/ 1623م - 1104هـ/ 1692م)، ثلاثين عاماً⁽⁴⁵⁾ تجول فيها في الحجاز وبلاد الشام ومصر والقسطنطينية بزي الدراويش، أم بعد هذه الرحلة؟ وهل سبق هذه الرحلة الطويلة رحلات علمية درس فيها على علماء في فقه السنة من أمثال محمد بن أبي اللطيف المقدسي الشافعي، ومحمد بن أبي الحسن البكري (مصر)

(45) محمد بن الحسن الحر العاملي، أمل الآمل، تحقيق أحمد الحسيني، 2 ج، ط2 (بيروت: مؤسسة الوفاء، 1983)، ج 1، ص 158.

والحسن البوريني في دمشق وعمر العرضي في حلب، أم أن هذه الأسماء وردت في سياق مقابلاته ومجالساته للعلماء في أثناء رحلته الكبرى؟

الرّاجح أن الغموض الذي يلف تسلسل مراحل حياته في المصادر والمراجع، يوصل إلى توضيح حقيقة؟ وهي أن سكوت المصادر عن أخبار منصبه في مشيخة الإسلام في أصفهان أيام الشاه عباس الكبير، إنما يبرز هامشية هذا المنصب بالنسبة إلى غزارة إنتاجه العلمي وعظيم نشاطه في الأسفار والسياحة والانتقال. فمن يترك مئة وثلاثة وعشرين أثرًا من التأليف⁽⁴⁶⁾ والرسائل التي هي أجوبة عن مسائل، ومن يسوح في البلاد بهذا القدر، فإنه من الطبيعي ألا تشغله وظيفته في مشيخة الإسلام إلا قليلًا. وهذا القليل لا يشغل أي حيز من الخبر في المصادر. والمثير في إنتاج بهاء الدين العاملي أن بعضه يندرج في نطاق الفلسفة فيبرز صاحبه فيلسوفًا مرموقًا، وبعضه الآخر في نطاق الفقه فيبرز فقيهًا أصوليًا مجتهدًا، وبعضه في نطاق الأدب فيبرز شاعرًا وأديبًا. والأهم من هذا أنه رياضي وهندسي مبدع⁽⁴⁷⁾. إذًا إنه فيلسوف وفقه وشاعر ورياضي. فكيف يفهم عالم كهذا مسألة علاقته بالسلطان؟

في عهد الشاه عباس الكبير، كان فقهاء البلاط قد أضحوا ألعوبة بيد هذا الأخير. وكانت سياسته تذهب باتجاه الالتفاف على الدولة العثمانية من خلال إقامة علاقات مباشرة مع الدول الأوروبية والبابوية وشركة الهند الشرقية⁽⁴⁸⁾، مع إمعان في استخدام الطقوس الديني - كما رأينا - لكسب عطف الناس، وإسكات الفقهاء. وبرزت معاناة بهاء الدين العاملي في عجزه أن يفعل شيئًا أمام هذا الواقع فكان «هروبه» في التعويض العلمي، والانصراف إلى البحث والسياحة والزهد.

(46) من استقصاء أجراه الدكتور محمد باقر حجتى في المصادر وفي مكبات إيران، انظر: محمد باقر حجتى، «بهاء الدين وآثاره»، الثقافة الإسلامية (دمشق)، العدد 5 (1986).

(47) راجع مجموعة البحوث التي تناولت جوانب من إنتاجه في مؤتمر «بهاء الدين العاملي» الذي نظمتها المستشارة الثقافية الإيرانية في دمشق في: مجلة الثقافة الإسلامية، العدد 5 (1986).

(48) لمزيد من التوسع: جمعة، الشاه عباس الكبير، ص 215-278.

أما في مسألة شرعية الدولة القائمة، فإن قصيدته في مديح المهدي، الإمام الغائب، تعكس بشفافية وبلغة وجدانية وشاعرية انسحابه من السياسة في زمن الغيبة. وإدائته لكل دولة جائزة سواء كانت صفوية «شيعية» أم عثمانية «سنية».

يقول:

خليفة رب العالمين وظله	على ساكني الغبراء من كل ديار
أغث حوزة الإيمان وأعمر ربوعه	فلم يبق منها غير دارس آثار
وأنقذ كتاب الله من يد عصبة	عصوا وتمادوا في عتو وإصرار
وفي الدين قد قاسوا وعاثوا وخبطوا	بآرائهم تخييط عشواء معسار
وأنعش قلوبنا في انتظارك قرّحت	وأضجرها الأعداء أية إضجار
وخلص عباد الله من كل غاشم	وطهّر بلاد الله من كل كفّار
وعجل فداك العالمون بأسرهم	وبادر على اسم الله من غير إنظار
تجد من جنود الله خير كتائب	وأكرم أعوان وأشرف أنصار ⁽⁴⁹⁾

إذا كان بهاء الدين العاملي قد امتنع «تقية» عن الإفصاح المباشر عن تجربته في مشيخة الإسلام بالقرب من الشاه عباس، فإنه في كتابه الكشكول الذي كتبه في أثناء سياحته في مصر، يعتبر عن حاله عبر إيراد مأثورات قيلت في العالم والسلطان، فيوردها بالصيغة التالية: «من كلامهم إذا رأيت العالم يلازم السلطان فاعلم أنه لص وإياك أن تخدع بما يقال انه يردّ مظلمة أو يدافع عن مظلوم. فإن هذه خدعة إبليس اتخذها فخًا والعلماء سلّمًا. قال بعض الحكماء: إذا أوتيت علمًا فلا تطفئ نور العلم بظلمة الذنوب فتبقى في الظلمة يوم يسعى

(49) محمد بهاء الدين العاملي، كتاب الكشكول (بيروت: دار البيان، د.ت.)، ص 74-75.

أهل العلم بنور علمهم. وعن النبي صلى الله عليه وسلم إنه قال خيانة الرجل في العلم أشد من خيافته في المال. ذكر عن مولانا جعفر بن محمد الصادق رضي الله عنه قول النبي صلى الله عليه وسلم: النظر إلى وجه العالم عبادة. فقال هو العالم الذي إذا نظرت إليه ذكرت الآخرة، ومن كان على خلاف ذلك فالنظر إليه فتنة. وعن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال: العلماء أمناء الرسل على عباد الله ما لم يخالطوا السلطان، فإذا خالطوه وداخلوا الدنيا فقد خانوا الرسل فاحذروهم. وعنه صلى الله عليه وسلم أنه قال لأصحابه تعلموا العلم وتعلموا له السكينة والحلم، ولا تكونوا من جبابرة العلماء فلا يقوم علمكم بجهلكم. وعن عيسى، على نبينا وعليه أفضل الصلاة والسلام إنه قال: مثل عالم السوء مثل صخرة وقعت في فم النهر لا هي تشرب الماء ولا هي تترك الماء ليخلص إلى الزرع⁽⁵⁰⁾.

واضح مدلول هذه النبوة التي تصدر عن تتابع تلك الأقوال المأثورة كما يوردها بهاء الدين العاملي. وفي مكان آخر من الكشكول ينقل من تفسير النيسابوري آية «أن تقول يا حسرتا على ما فرطت في جنب الله» ما نصه: «كان أبو الفتح الميهني قد برع في الفقه وتقدم عند العوام وحصل له مال كثير ودخل بغداد وفوض إليه التدريس بالنظامية وأدركه الموت بهمدان. فلما دنت وفاته قال لأصحابه: اخرجوا فخرجوا فطفق يلطم وجهه ويقول يا حسرتا على ما فرطت في جنب الله. ويقول: يا أبا الفتح ضيعت العمر في طلب الدنيا وتحصيل الجاه والمال والتردد إلى أبواب السلاطين، وينشد:

عجبت لأهل العلم كيف تغافلوا يجرون ثوب الحرص عند المهالك
يدورون حول الظالمين كأنهم يطوفون حول البيت وقت المناسك

ويردد الآية حتى مات⁽⁵¹⁾. ويضيف بهاء الدين معلقاً «نعوذ بالله من

(50) المصدر نفسه، ص 76.

(51) حتى هنا بلفظ النيسابوري.

الموت على هذه الحالة ونسأله جل شأنه أن يمن علينا بالتوفيق للخلاص من هذا الوبال»⁽⁵²⁾.

هذا الدعاء الذي يسجله الشيخ بهاء الدين في أثناء رحلته إلى مصر وفي أثناء كتابته الكشكول يترجم الحالة النفسية التي رافقت سياحته بعيدًا عن سياسة الشاه والأمراء حيث كان يردد «من شارك السلطان في عز الدنيا شاركه في ذل الآخرة»⁽⁵³⁾ و«مصاحب السلطان كراكب الأسد يغبط بموضعه وهو أعلم بموقعه»⁽⁵⁴⁾.

مما يذكر في سيرة بهاء الدين العاملي عن الفائدة التي جناها من قربته من الشاه، أن داره كانت مفتوحة للجميع وللفقراء بصورة خاصة، وبأنه هو نفسه كان يذهب ليلاً لتفقد بيوت المعوزين والمحتاجين. ويروى أن الشاه عبّاس رأى أن يلفت بهاء الدين بلباقة إلى أن هذه الزيارات لا تتلاءم مع مكانة شيخ الإسلام فقال له يومًا: «لقد سمعت أن أحد كبار العلماء يكون مع الفقراء والأرذال في أكواخهم، وهذا أمر غير لائق». فأجابه الشيخ: «هذا أمر غير صحيح، فأنا كثيرًا ما أكون في تلك الأماكن ولم يحدث أن رأيت أحدًا من كبار العلماء هناك»⁽⁵⁵⁾.

أخيرًا، يسجل بهاء الدين العاملي في أواخر حياته حصيلة تجربته في إيران ونتائج اختلاطه بالملوك، وتركه «بلاد العرب» بعبارات فيها الكثير من الأسى والندم. يقول: «لو لم يأت والدي من بلاد العرب إلى بلاد العجم ولم يختلط بالملوك لكنت من أتقى الناس وأعبدهم وأزهدهم. لكنه - طاب ثراه - أخرجني من تلك البلاد وأقام في هذه الديار، فاختلطت بأهل الدنيا واكتسبت

(52) بهاء الدين العاملي، الكشكول، ص 25-26.

(53) المصدر نفسه، ص 78.

(54) المصدر نفسه، ص 44.

(55) عن: جعفر مهاجر، «بهاء الدين العاملي مؤلفًا مجددًا»، الثقافة الإسلامية، العدد 5 (1986)،

أخلاقيهم الرديئة واتصفت بصفاتهم الدنيئة. ثم لم يحصل لي من الاختلاط بأهل الدنيا إلا القليل والقال والنزاع والجدال. وآل الأمر إلى أن تصدى لمعارضتي كل جاهل وجسر على مباراتي كل خامل»⁽⁵⁶⁾.

من الفقهاء الذين تتردد أسماؤهم في عهد الشاه عباس الصفوي كرمز للاستقلالية عن الشاه، وكعنصر فاعل في استمرارية تقاليد النجف كمركز علمي مستقل عن وصاية الدولة ومداخلاتها:

الشيخ أحمد بن محمد الأردبيلي، المعروف بالمقدس الأردبيلي (ت في عام 993هـ) ذاع صيته كنموذج للزهد والتقوى. انصرف كلياً إلى دروسه وعبادته في النجف. ورفض زيارة أصفهان. «فكان كل ما أصر الشاه على مجيئه إلى أصفهان لم يرض بذلك»⁽⁵⁷⁾. وهذا ما يردده العلماء عنه حتى اليوم، لدرجة تدفع الشيخ مرتضى المطهري أن يربط بين موقف الأردبيلي وموقف الشهيد الثاني (زين الدين بن علي) في خط واحد يرسم معالمه في استقلالية (جبل عامل، الشام، النجف) عن أصفهان. يقول: «إن إباء المقدس الأردبيلي عن الذهاب إلى أصفهان كان السبب في إحياء صورة النجف الأشرف بعنوان مركز علمي آخر للشيعا بعد أصفهان، كما أن امتناع الشهيد الثاني وابنه الشيخ حسن صاحب المعالم وسبطه السيد محمد صاحب المدارك عن الرواح من الشام وجبل عامل إلى أصفهان كان هو السبب في دوام تلك الحوزة هناك وعدم انقراضها. وقد بلغ امتناعهم عن الانتقال عن الشام وجبل عامل إلى درجة أنهم انصرفوا عن زيارة حضرة الإمام الرضا عليه السلام مع شدة اشتياقهم إليها، مخافة أن يضطروا إلى الإجابة فيما إذا دعوا من قريب»⁽⁵⁸⁾.

(56) محمد التونجي، بهاء الدين العاملي، أدبيات، شاعرًا، عالمًا [دمشق]: المستشارية الثقافية للجمهورية الإسلامية الإيرانية بدمشق، (1985)، ص 37.

(57) مطهري، الإسلام وإيران، ج 3، ص 239.

(58) اعتمادنا لاستخلاص المعلومات على مقالة: Henri Corbin, «La Place de Molla Sadra: Shirazi dans la philosophie iranienne», *Studia Islamica* (Paris), vol. XVIII (1963), pp. 81-113.

(58) مطهري، الإسلام وإيران، ج 3، ص 339.

وكتعبير عن حالة فكرية وإنسانية متجاوزة للإشكالات التي يطرحها الفقه في أحكامه الضابطة للعقل الإنساني ولقدرات الإنسان الفطرية التي تنزع للوصول إلى الحقيقة الإلهية في تجاوزها الفلسفة والسياسة والتقليد والمؤسسات، يبرز مفكر كبير في المرحلة الصوفية هو صدر الدين الشيرازي المعروف بالملاصدرا (ت 1050هـ / 1641م) معبراً عن حالة تجاوز للاجتماع السياسي وإشكالاته وضوابطه.

2- صدر الدين الشيرازي أو الملاصدرا

ولد الملاصدرا (979هـ / 1572م - 1050هـ / 1640م) في شيراز وبدأ دراسته الأولى في بلده نفسها مظهرًا استعدادات كبرى للاستيعاب والتحصيل. يشجعه على ذلك والده الذي كان في بلده ذا ثروة وجاه. ولم يلبث الملاصدرا أن انتقل إلى أصفهان التي لم تكن العاصمة السياسية للصوفيّين فحسب، بل أيضًا مركزًا للحياة العلمية في إيران.

وفي أصفهان درس صدر الدين على ثلاثة أساتذة فروغًا مختلفة من المعرفة:

- درس على الشيخ بهاء الدين العاملي (الآنف الذكر) العلوم الإسلامية التقليدية من تفسير وحديث وفقه وأصول حتى نال إجازته.

- أستاذه الثاني هو المير داماد (1040هـ / 1631م) وقد ارتبط ببهاء الدين العاملي برابطة مثلى من الصداقة الحميمة طوال عمره. وكان يلقب «المعلم الثالث»⁽⁵⁹⁾. وكان المير داماد من أنصار السهروردي، يعتقد أن الفلسفة التي لا تقود إلى التحقق الروحي والتجربة الصوفية هي بلا طائل. فكان المير داماد مرشدًا للملاصدرا في تعريفه وتعليمه الفلسفة الإشراقية.

(59) المعلم الأول أرسطو، والمعلم الثاني الفارابي.

• أستاذه الثالث هو المير عبد القاسم فندرسكي الذي عن طريقه اطلع على الحكمة الهندية. ففي هذا الوقت الذي هو عهد «الشاه أكبر» بدأ العديد من الفلاسفة الإيرانيين ذوي النزعة الصوفية على طريقة السهروردي، يحتكون ببلاد الملك المغولي. وكان المير عبد القاسم على علاقة آنذاك بمشروع ترجمة لنصوص سنسكريتية إلى الفارسية. وعن طريق هذا المشروع الثقافي حملت الصوفية الإيرانية تأثيرات من الهندوسية.

تلك هي المعالم الأساسية للمرحلة الأولى في مسار حياة الملاصدرا، مرحلة التعلم. ولم يكن باستطاعة صدر الدين أن يتابع نشاطه العلمي في أصفهان، واصطدمت ثقافته المُحصَّلة من هذه المصادر بعدوانية معاصريه وجهلهم ممن حاولوا أن يطفئوا شعلة فكره كما يقول «فصموا آذانهم وأغلقوا عيونهم عن أنوار الحكمة وأسرارها». فاضطر إلى «أن يمارس «التقية» في جو أصفهان المعادي متمثلاً - كما يقول - بمعلمه وسنده: إمامه الأول: الإمام علي». ولكن «تقيته» في أصفهان كان يعيشها قلباً منكسراً ولهذا اختار الملاصدرا الانسحاب من أصفهان ليعتزل في ناحية قرب قم تدعى Kahak، فيتأمل ويكتب طوال أحد عشر عاماً. وكانت عزله خلال هذا الوقت يقطعها بين الحين والآخر زائرون وطلاب علم، بسبب قرب مكان اعتزاله من قم وهي أيضاً مركز علمي يرتاده الطلاب والحجاج والزائرون. ومن مكان اعتزاله بدأ يذيع صيته، لتبدأ مرحلة ثالثة في حياته عندما دعاه حاكم فارس ليدرس في مدرسة جديدة بناها في شیراز. ولم يمض وقت طويل حتى أصبحت مدرسة شیراز كأصفهان من حيث الأهمية وذلك بفضل نشاط الملاصدرا وتفانيه في التعليم وحماسه في بث المعرفة التي سلك طرائقها الفلسفية والعرفانية والصوفية وخبر تجربة تحصيلها في جميع مناهج العلوم الإسلامية.

كان الدرس الخلقي العالي الذي بثّه بين طلابه ومريديه في مدرسة تبريز الجديدة طوال فترة حياته، تُعَيِّن طبيعة شخصيته وسلوكه. إنه يتلخص بثوابت

أربعة تلزم كل من شاء أن يتقدم في الطريق الروحي: الامتناع عن السعي نحو الإثراء، الامتناع عن المطامع الدنيوية، وعن أي وصولية، الامتناع عن نهج الاستبصار الفئوي في عملية التقليد، والامتناع في الوقت نفسه عن أي شكل من أشكال الفكر الرفض الذي يؤدي إلى المعصية.

على الرغم من كل الإنتاجية التي قدمها والجهد الذي بذله فإنه قد حج في حياته سبع مرات. وتوفي في أثناء عودته من حجته السابعة في البصرة في عام 1050هـ/1640م.

من أعماله: تعليقه على كتاب الشفاء لابن سينا، وحكمة الإشراق للسهورودي، وتعليقه الذي لم ينجز على كتاب الكافي للكليني، وتفسيره القرآن الكريم. إلا أن أهم مؤلفاته الأسفار الأربعة حيث يقدم المأصدا منها عرفانيا في المعرفة يصلح فيه بين الحقيقة والشريعة، والظاهر والباطن، والحقائق الروحية الحاضرة ومعطيات الوحي. وفي محاولة لتجاوز هذا التعارض يلجأ المأصدا في البحث عن الحقيقة إلى كل مناهج العلوم الإسلامية.

على وجه الإجمال، فإن ما قدمه المأصدا للشيعة يوازي في المنهج ما قدمه الغزالي للسنية. وكما أن هذا الأخير قد اختلفت السنية في تقويمه هو وابن عربي بين مؤيد ومعارض، فإن المأصدا وجد في حركة التشيع من أيده ومن عارضه. ومن مؤيديه الذين برزوا في إيران الملا محسن (ت 1090هـ/1680م) وسعيد القمي. كما كان من معارضيه الفقيه محمد باقر المجلسي (ت 1110هـ/1700م). وكان من الطبيعي أن يقف فقهاء الدولة موقفاً معارضاً لمنهج تتجدد فيه الصوفية في عرفانية متجاوزة للفقه والسياسة معاً. فلم تكن الإمامية في فكر المأصدا وإن اعتمد على أخبار الكليني في سيرة الأئمة، مناسبة للسجل السياسي، بل نموذجاً عرفانياً لعلم يتجاوز الفلسفة والفقه والعلم التجريبي. فليست الإمامية حركة سياسية تتوخى الوصول إلى العرش لتحل مع الأموية أو العباسية، إنها نموذج لحياة روحية⁽⁶⁰⁾.

Corbin, «La Place de Molla Sadra Shirazi dans la philosophie iranienne», pp. 102-103. (60)

خامساً: الاتجاه الإخباري والحر العاملي (1033هـ/ 1623م - 1104هـ/ 1692م)

انقسم الفكر الفقهي السني مبكراً بين أهل الحديث الذين يشددون على النص وأهل الرأي الذين يشددون على العقل والقياس. وقد عرف الفكر الفقهي الشيعي الإمامي هذا الانقسام المنهجي نفسه من خلال بروز تيارين في الفقه أطلق عليهما: أولاً الاتجاه الأصولي الذي يدعو ويعتمد منهج الاجتهاد، وقد تطور علم الأصول عند الشيعة الإمامية على يديه، فلذا سمي الاتجاه الأصولي. وثانياً الاتجاه الإخباري الذي تأخر ظهوره عند الشيعة الإمامية حتى مطلع القرن السابع عشر الميلادي (أواخر القرن العاشر ومطلع القرن الحادي عشر الهجريين). وقد ظهر وتبلور عبر الفقيه الميرزا محمد أمين الأسترابادي (ت 1021هـ/ 1614م)⁽⁶¹⁾.

يبدو أن ما كتبه الأسترابادي في كتاب الفوائد المدنية الذي يدعو فيه أن يكون الفقيه مجرد مخبر لأحاديث الرسول والأئمة المعصومين، هو ردة فعل على ما آل إليه المذهب الأصولي على يد فقهاء الدولة الصفوية في أواخر عهدها. ففريق من هؤلاء قد حوّل منهج الاجتهاد في علم الأصول إلى أحكام تبريرية للسياسة السلطانية. كما أن بعضاً منهم انغمس في سياسة البلاط انغماساً، دفع أهل التقوى من العلماء إلى الانسحاب من السياسة والاجتماع السياسي. فكما كانت العرفانية إحدى المسالك التي سار عليها البعض كما فعل الملاصدرا، كانت الإخبارية بدورها طريقاً آخر لتخليص الفقه من شوائب بعض الاجتهاد العقلي⁽⁶²⁾ الملتحق بالسياسة. ولا شك في أن هذا السياق

(61) راجع في شأن هذين الاتجاهين: محمد باقر الصدر، المعالم الجديدة للأصول، ط 3 (بيروت: دار المعارف، 1981)، ص 43-45، 80-89.

(62) يُنكر الاتجاه الإخباري حجية العقل «إلا فيما كان مبدأ حسي، أو مبدأ قريب من الحس كالرياضيات، فإن العقل حجة فيها وأما عندنا ذلك فلا حجة للعقل فيه». ويرى أصحاب هذا الاتجاه أن العقل قد يخطئ. ومن هنا ضرورة التمسك «بالكلام المعصوم». يقول أحد علمائهم المحقق الخراساني: «إن تمسكنا بكلامهم عليهم السلام عصمتنا من الخطأ، وإن تمسكنا بغيره لم نعصم عنه». دائرة المعارف الإسلامية الشيعية، مج 1، ج 3، ص 27.

التاريخي يوضح لِمَ احتدم الصراع بين الفريقين إلى حد التكفير المتبادل. يقول محقق أمل الآمل:

«وكان أشد الأخباريين شناعة على الأصوليين وأطولهم لساناً في التشنيع عليهم هو صاحب كتاب الفوائد المدنية الميرزا محمد أمين الأسترابادي.. فإنه كتب في كتابه المذكور فصولاً طويلة حول الانتصار للمذهب الإخباري والتشنيع على المذهب الأصولي، وكان له الأثر البالغ في تنمية البغضاء في النفوس، بل تكفير كل فرقة الفرقة الأخرى»⁽⁶³⁾.

برز من هذا الاتجاه أعلام انصرفوا إلى مجال التعليم والتأليف. وهم إذا لم يتعاطوا السياسة من خلال بلاط الشاه أو من خلال المؤسسة الدينية الرسمية، لم يتعاطوا بالمقابل السياسة من موقع آخر، معارض أو رافض. بل حافظوا على مسافة تبعدهم عن السلطان من دون اصطدام به. وإذا اضطروا إلى الاقتراب منه لم يمنحوه شرعية واضحة. فدورهم يبقى في زمن الغيبة في نقل أخبار الأئمة المعصومين، و«الاعتصام» بالأحكام التي تحملها أحاديثهم المروية عن ثقات الرجال. والسلطان بدوره يرتضي بهذه المسافة التي تسمح بها التقية بالنسبة إلى الفقيه، وتتحملها السياسة بالنسبة إلى السلطان. ومن بين الفقهاء الذين نسبوا إلى هذا الاتجاه نذكر الشيخ محمد بن الحسن الحر العاملي. ولد في قرية مشغرة (البقاع الغربي - لبنان) ودرس على جملة كبيرة من الأساتذة والشيوخ في جبل عامل وإيران. واستقر به المنزل في مشهد «حيث شغل أوقاته كلها بمجالس التدريس وفي زوايا المكتبات للتأليف»⁽⁶⁴⁾.

له مؤلفات كثيرة في الحديث والفقه والتراجم والشعر⁽⁶⁵⁾. وأهمها كتاباه المعروفان:

(63) الحر العاملي، أمل الآمل، كلمة المحقق أحمد الحسيني، القسم الأول، ص 24.

(64) المصدر نفسه، المقدمة، ص 16-15.

(65) تجد تبتاً بمؤلفاته في مقدمة أمل الآمل، ص 33-27.

- تفصيل وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة، المشهور «بوسائل الشيعة» أو «الوسائل».

- وكتاب أمل الآمل في علماء جبل عامل وهو كتاب تراجع في العلماء الذين برزوا في جبل عامل حتى عصره.

يبرز الاتجاه الإخباري عند الحر العاملي بشكل واضح في تقديمه كتاب وسائل الشيعة الذي هو كتاب حديث وفقه، إذ يركز على أهمية الحديث المأخوذ عن الأئمة، في «العصمة» عن الخطأ والخلل، وفي تأمين خط من السعي والجهاد في الحياة، بعيداً عن بلاط القصر ونظام الأمر الواقع. يقول:

«ولا ريب أن علم الحديث أشرف العلوم وأوثقها عند التحقيق، بل منه يستفيد أكثرها بل كلها صاحبُ النظر الدقيق، فهو يبذل العمر النفيس فيه تحقيق، وكيف لا وهو مأخوذ عن المخصوصين بوجوب الاتباع، الجامعين لفنون العلم بالنص والاجماع، المعصومين عن الخطأ والخلل. المنزهين عن الخلل والزلل، فطوبى لمن صرف فيه نفيس الأوقات، وأنفق في تحصيله بواقى الأيام والساعات، وطوى لأجله وتير مهاده ووجه إليه وجه سعيه وجهاده، ونأى عما سواه بجانبه. وكان عليه اعتماده في جميع مطالبه. وجعله عماد قصره ونظام أمره، وبذل في طلبه وتحقيقه جميع عمره، فتنزه قلبه في بديع رياضه، وارتوى صداه من غير حياضه. واستمسك في دينه بأوثق الأسباب واعتصم بأقوال المعصومي عن الخطأ والارتباب»⁽⁶⁶⁾.

فعلم الحديث وفقاً لمنهج الأخباريين الذي يعبر عنه الحر العاملي هو الطريق الموصلة إلى الاسترشاد بالأئمة، وهو البديل أيضاً لأي عمل سياسي في زمن الغيبة. غير أن هذا لا يمنع من التعامل مع السلطان القائم مع الاعتداد بالموقع العملي والجسارة في مواجهته إذا ما تعرض هذا الموقع لأي انتقاص أو سوء تقدير. فالحر العاملي زار أصفهان في عام 1085 هـ/ 1649 م: «وأجاز

(66) الحر العاملي، أمل الآمل، ج 1، ص 45.

هناك الشيخ المجلسي إجازة رواية، وأجازه المجلسي إجازة رواية⁽⁶⁷⁾. والمجلسي كان فقيهاً مقرَّباً من الشاه. ويروى عن الحر العاملي أنه زار مجلس الشاه في أثناء مروره بأصفهان. غير أن المصادر تنقل عن هذه الزيارة خيراً يؤكد جسارة الحر العاملي «وقوة نفسه» على حد تعبير صاحب روضات الجنات الذي ترجم للشيخ الحر. ومما يرويه هذا الأخير في هذا المقام ما يلي: «ومن جملة ما حكى من قوة نفس صاحب الترجمة عليه الرحمة، أنه ذهب في بعض زمن إمامته بأصفهان إلى عالي مجلس سلطان ذلك الزمان الشاه سليمان الصفوي الموسوي أنار الله برهانه، فدخل على تلك الحضرة المجلَّة من قبل أن يتحصَّل له رخصة في ذلك، وجلس على ناحية المسند الذي كان السلطان متمكناً عليه، فلما رأى السلطان منه هذه الجسارة، وعرف بعدما استعرف أنه شيخ جليل من علماء العرب، يدعى محمد بن الحسن الحر العاملي، التفت إليه وقال له بالفارسية: شيخنا فرق ميان حر وخر جقدراست؟ فقال له الشيخ رحمة الله بديهة ومن غير تأمل: «يك مسند يك مسند». ويعلق الخوانساري على الخبر «وفيه ما لا يخفى من المباهة والتعريض والمعارضة مع الشخص بلسان عريض⁽⁶⁸⁾». ثم يقول: ثم إنه لما بلغ (الحر العاملي) إلى المشهد المقدَّس (مشهد) ومضى على ذلك زمان أعطي منصب قاضي القضاة ومشيخة الإسلام في تلك الديار، وصار بالتدرج من أعظم علمائها الأعيان وأركانها المشار إليهم بالبنان⁽⁶⁹⁾.

(67) محمد باقر زين العابدين الخوانساري، روضات الجنات في أحوال العلماء والسادات، إعداد أسد الله إسماعيليان، ج 8 (قم: [د. ن.]، 1392هـ)، ج 7، ص 103.

(68) المصدر نفسه، ج 7، ص 104.

ويقوم الحوار بين الشاه والشيخ على استخدام لعبة الجناس اللغوي بين العربية والفارسية. إذ يسأل الشاه الشيخ الحر: ما الفرق بين حرّ وخرّ (وخر تعني الجحش). فيجيبه الشيخ: «نقطة واحدة، نقطة واحدة». ومعنى نقطة بالفارسية: مسند. وكان يفصل بين الشيخ والشاه مسند يتكى عليه الشاه.

(69) ومما يروى عن مواقفه تجاه الأصوليين «أنه شهد لديه بعض طلبة العصر في واقعة من الوقائع. فقبل له إن هذا الرجل يقرأ زيادة شيخنا البهائي في الأصول، فردَّ رحمه الله شهادته من أجل ذلك»، المصدر نفسه، ص 104.

مع هذا، فإننا نلاحظ لدى الحر العاملي على الرغم من استقراره في البيعة الإيرانية وتقلده المناصب التي يشير إليها الخوانساري، نزعة عربية تشده إلى وطنه وقومه. ونقرأ هذه النزعة في كتابه الذي خصصه لترجمة علماء جبل عامل بعنوان أمل الآمل في علماء جبل عامل. ففي مقدمته «للفوائد التي تناسب المقصود» من تأليف الكتاب يفرد «فائدة» هي الفائدة السابعة من اثنتي عشرة. ووجوه هذه الفائدة كما يعرضها الشيخ الحر:

- «قضاء حق الوطن لما روي (حب الوطن من الإيمان) وروي (من إيمان الرجل حبه لقومه)».

- أنها داخلة في الأرض المقدسة أو متصلة بها، كما يظهر من الأخبار ومن أقوال المفسرين في قوله تعالى: ﴿ادخلوا الأرض المقدسة﴾.

بعد استشهاد بتفاسير وأحاديث يرى الحر العاملي أنّ الأرض المقدسة هي الشام وفلسطين أو بيت المقدس وجواره. وجبل عامل «متصل ببلاد بيت المقدس» كما يقول⁽⁷⁰⁾.

- إن تشيع (أهلها) أقدم من تشيع غيرهم⁽⁷¹⁾.

- «كثرة من خرج من جبل عامل من العلماء والفضلاء والصلحاء وأرباب الكمال». ويضيف: ولا يكاد يوجد من أهل بلاد أخرى من علماء الإمامية أكثر منهم ولا أحسن تأليفاً وتصنيفاً (...) وقد سمعت من بعض مشايخنا إنه اجتمع في جنازة في قرية جبل عامل سبعون مجتهداً في عصر الشهيد وما قاربه (..) وإن عدد علمائهم يقارب خمس عدد علماء المتأخرين، وكذا مؤلفاتهم بالنسبة إلى مؤلفات الباقيين، مع أن بلادهم بالنسبة إلى باقي البلدان أقل من عشر العشر⁽⁷²⁾.

(70) الحر العاملي، أمل الآمل، ج 1، ص 12-13-14.

(71) المصدر نفسه، ص 14-15.

(72) المصدر نفسه، ص 16.

يضيف الشيعي الحر على شيعة جبل عامل مسحة من القدسية من خلال حديث منسوب إلى الإمام جعفر الصادق عندما سُئل عن شيعة أهل البيت فأجاب «بلدة بأعمال الشقيف (...) هؤلاء شيعتنا حقاً، وهم أنصارنا وإخواننا والمواسون لغربنا والحافظون لسرنا، واللينة قلوبهم لنا والقاسية قلوبهم على أعدائنا، وهم كسكان السفينة في حال غيبتنا (...)»⁽⁷³⁾.

الخلاصة أنّ وجوه الفائدة التي يعرضها الحر العاملي من تأليف كتابه، وهو مستقر في إيران، تنم عن موقف تختلط فيه نزعات وطنية - بمعنى الحنين إلى الوطن والقوم. وحتى في إطار التشيع العام في دار الإسلام، فإنه يعطي لتشيع جبل عامل باعتباره منطقة من بلاد الشام العربية وجزءاً متصلاً ببيت المقدس، أفضلية في الولاء لأهل البيت وأسبقيّة في التاريخ، تجعلانه يبرر أحد مقاصده من تأليفه كتاباً متخصصاً في علماء جبل عامل دون غيره من المناطق الإسلامية الشيعية. ولعلّ في هذا التزوع للتمايز عن البيئة الإيرانية بعضاً من الانجذاب الوجداني الثقافي إلى «الوطن» «والقوم»، «والتشيع العاملي»، في منطقة بلاد الشام حيث تشع عليها قدسية بيت المقدس كما يفهم من قراءة نصه في أمل الأمل.

نخلص إلى الاستنتاج أن العلاقة بين العلماء والسلطان (الشاه) في العهد الصفوي لم تكن محكومة بوتيرة الاستتباع له أو الاستقلال عنه بصورة دائمة. فثمة عوامل وخصائص تدخلت في هذا التنوع بالمواقف لدى الفقهاء. وأول هذه العوامل معتقد عصمة الإمام وغيبة الإمام الثاني عشر (الإمام المهدي). ففي حيز هذا المعتقد تتساوى مستويات شرعية الدولة السلطانية من حيث كون جميع أشكال الدول في زمن غيبة الإمام هي غير شرعية بالمعنى الإسلامي النموذجي. ومبدأ «التقية» الذي يمكن أن يرى من زاوية «مبدأ الضرورة» لسلطان (حتى ولو كان جائزاً. كما هو الحال عند كثيرين من فقهاء السنة) كان يسمح بالتعايش أو القبول مع أو بـ «سلطان» في زمن الغيبة.

(73) المصدر نفسه، ص 16.

لكن هذا العامل كان يتقلص أحياناً ليحل مكانه عامل آخر، يكمن في المدى الذي يتحده سلطان ما يحمل التشيع عنواناً لحكمه (كما هو حال الصفويين وأسر أخرى) للفقهاء الإمامي في ممارسة صلاحياته أو في الاجتماع السياسي القائم، وفي مراتب الدولة القائمة (كما هو حال الشيخ الكركي والشيخ المجلسي).

تبقى هذه المساحة التي يقيمها السلطان بدايةً، عرضةً للتجاذب بين الطرفين. وتدخل في هذا التجاذب عوامل كثيرة معقدة قد تؤدي إلى الاستقلال أو الاعتزال أو «الانصراف عن شؤون الدنيا». وأبرز هذه العوامل تقاليد التعليم الديني وأعرافه. فهذا التعليم كان يتمتع باستقلالية كاملة أو شبه كاملة عن السلطان، خصوصاً في المناطق البعيدة عن المركز السلطاني، الأمر الذي أدى إلى نشوء حوزات علمية كبيرة برزت فيها مراجع تولّت الرياسة والزعامة في الطائفة الشيعية كمراجع تقليد. وستؤدي هذه الأخيرة دوراً أساسياً في الحياة السياسية في المرحلة القاجارية وما بعدها⁽⁷⁴⁾.

ومن جملة العوامل التي تتحكم في عملية التجاذب بعداً أو قرباً، أنماط ومناهج في المعرفة: كالإخبارية التي تعتبر اللجوء إلى الحديث المعصوم من دون استخدام حجية العقل في الأصول هو المنهاج السليم الذي يعصم عن الخطأ والزلل، (كمثل الأسترابادي والخراساني والحر العاملي)، أو كالعرفانية التي تتجاوز الفقه والفلسفة لتبحث عن المعرفة عبر طرق تتعدى المعقول والمحسوس (كما هو حال بهاء الدين العاملي نسيباً، وصدر الدين الشيرازي كلياً).

يبقى عاملٌ يكمن في الخصوصية التي يحتويها الإسلام من دون أن يلغيها أو ينفئها، وهي خصوصية «اللغة» و«القوم» و«الوطن». فالتجربة الصفوية حملت إلى جانب عنوان التشيع الذي حمله إليها علماء من بلاد

(74) قارن بهذا: عبد الحليم الرهيمي، تاريخ الحركة الإسلامية في العراق (بيروت: الدار العالمية للطباعة والنشر والتوزيع، 1985)، ص 124-126.

العرب - ولا سيما من جبل عامل، وبعد أن كانت طريقة صوفية فيها الكثير من المغالاة في تقديس الولاية - (حملت) الكثير من الآثار الفارسية القديمة في نظرية الحكم وطبيعة جهازه ووظائفه. وهو أمر يعود بجذوره إلى الكسروية، ويتواصل مع هذه الأخيرة عبر العباسية والسلجوقية والبيهيية، وكثير من الدول التي انبثقت من إيران. وتشارك معها في المصدر نفسه، تجارب سلطانية سنية بدت معالمها واضحة في كتاب سياستنامه لنظام الملك، وزير السلاجقة، وفي التجربة العثمانية وقوانينها. ومن هنا نلاحظ بعض الافتراق والتمايز عند الفقهاء الشيعة العرب في تجربتهم الحياتية ومواقفهم وتوجهاتهم وآرائهم الفقهية والكلامية، عن العديد من الفقهاء الفرس. نلمس هذا الافتراق في موقف الشهيد الثاني (زين الدين بن علي) الذي رفض الالتحاق بالشاه، وفضل الاستمرار على صعوبته وخطره، في جبل عامل وفي ظل الاجتماع السياسي العثماني، كما نلمسه في تجوال بهاء الدين العاملي في البلاد العربية، وفي يأسه من مرافقة الشاه أو مجالسته، وفي ندمه أخيرًا ولومه والده على اصطحابه إلى إيران. بل إننا نلمس هذا الافتراق عند فقيه أخباري كالحر العاملي عندما يخصص هذا الأخير، وهو مقيم في إيران، كتابًا لجبل عامل يحيي فيه ذكرى علمائه ومآثرهم، كعالم «من علماء العرب» - كما يقول عنه الخوانساري «قضاء لحق الوطن»، و«حبًا لقومه»، وتسجيلًا لأسبقية التشيع في جبل عامل. و«الوطن» كما يتمثله في زمنه (1033هـ/ 1623م - 1104هـ/ 1692م) هو بلاد «مقدسة مباركة» تقع حول بيت المقدس، وهي كما يقول: الشام وفلسطين، وجبل عامل متصل بهما.

في أي حال، ومهما يكن من أمر تأثير أيٍّ من العوامل في تحديد موقف الفقيه من السلطان في التجربة الصفوية، فإن تناقضًا حادًا في المواقف لا نلاحظه في تلك المرحلة بين الفقهاء من جهة والشاهات - السلاطين من جهة أخرى. غير أن حالة جديدة من العلاقة ستتقدمها التجربة القاجارية في غضون القرن التاسع عشر. وسيكون وراء تشكيل هذه الحالة الجديدة عوامل تاريخية جديدة حاسمة ومصيرية.

سادسًا: الدولة القاجارية والعلماء

مع بداية الحكم القاجاري (1193هـ/ 1779م) تأكدت أكثر فأكثر استقلالية المراكز العلمية الدينية البعيدة نسبيًا عن أصفهان وطهران. كانت قُوم تنمو مستقطبةً علماء كبارًا أدى بعضهم في غضون القرن التاسع عشر ومطلع القرن العشرين دور المرجعية للمذهب الشيعي الإمامي⁽⁷⁵⁾.

غير أن النجف هي التي قامت بدور الاستقطاب العملي الكثيف والأوسع لطلبة العلم، والمجتهدين الباحثين عن مركز استقرار وإمكانات وصول إلى دور المرجعية في المذهب الشيعي الإمامي. إذ «انفردت النجف - كما يجمع أكثر مؤرخيها - بشيء لا مثيل له في أي بقعة من بقاع العالم؛ ذلك أن فيها دائمًا مرجعًا أعلى للشريعة هو في الأصل مجتهد من كبار المجتهدين أجمعت الكلمة على الإذعان لرأسته ومرجعته»⁽⁷⁶⁾.

توافد إلى النجف آلاف من الطلاب والعلماء من إيران والهند وأفغانستان وسورية ولبنان حتى بلغ عدد الطلاب الذين يدرسون في مدارسها قبل الاحتلال الإنكليزي للعراق حوالى اثني عشر ألفًا⁽⁷⁷⁾.

تحوّلت النجف بسبب هذا الاستقطاب إلى مركز ثقافي يعج بالأفكار والاتجاهات والأطروحات المختلفة التي يحملها طلاب العلم والعلماء من أقطارهم المختلفة. وكان العصر بدوره (القرن التاسع عشر ومطلع القرن العشرين الميلاديان) يعج بالمشكلات الثقافية والسياسية والتحديات الكبرى التي ولّدتها عملية الاحتكاك بالغرب فكريًا وثقافةً واقتصاديًا ومؤسسات.

مهّد كل هذا لحركة فكرية غنية برزت تجلياتها في أواخر القرن التاسع

(75) دائرة المعارف الإسلامية الشيعية، مقالة «قم»، مج 3، ص 324.

(76) حسن الأمين، «النجف»، دائرة المعارف الإسلامية الشيعية، مج 3، ص 417.

(77) الرهيمي، تاريخ الحركة الإسلامية في العراق، ص 103.

عشر، من خلال تعبيرات نلاحظها في السجل مع الأفكار الأوروبية، والتشبع بالفكر الفلسفي الذي امتاز به التدريس في النجف، وشيوع الأطروحات الإصلاحية والدستورية التي رافقت مناخ الحركة الإصلاحية التي نمت في إيران والدولة العثمانية، وحيث كان العراق - وبصورة خاصة النجف - بؤرة تفاعلت فيها الأفكار الدستورية ولا سيما في أثر التجربة الإصلاحية التي قام بها الوالي العثماني مدحت باشا في عام 1869 وتجربة الدستور العثماني الأولى في عام 1876⁽⁷⁸⁾.

إذا كانت جملة هذه العوامل قد مهّدت للنجف والمرجعية فيها أن يؤدي دورًا مهمًا في قيادة العمل السياسي في إيران القاجارية، فإن ثمة عوامل أخرى ترابطت في غضون القرن التاسع عشر وصبت في إبراز هذا الدور وإعطائه طابعًا معارضًا لسياسة الأسرة القاجارية. ويبرز في حقل تقاطع هذه العوامل عاملان أساسيان:

أولاً: السيطرة الغربية والأجنبية التي بدأت بالتفاقم في القرن التاسع عشر والتي شكّلت خطرًا على استقلال إيران واقتصادها المحلي. فمن جهة كانت روسيا تطمح بالاستيلاء على أقسام من الهضبة الإيرانية، ومن جهة أخرى كانت بريطانيا ودول أوروبية أخرى تسعى للحصول على امتيازات واسعة في استثمار ثروات إيران واقتصاداتها. ولم يكن شاهات القاجار مؤهلين أو مستعدين، بسبب تراكم ديون الدولة وتبعيتهم للسياسات الأجنبية وضعف جهاز الدولة وجيشها، أن يصدوا هجومًا روسيًا أو أن يقاوموا تغلغلًا اقتصاديًا في داخل إيران. وهذا ما أتاح للقادة الدينيين المستقلين في قم والنجف أن يقوموا بالدور البديل في هذا المجال.

(78) قارن: حسن الأسدي، ثورة النجف (بغداد: منشورات وزارة الإعلام، 1975)، ص 49 -

55، وعبد الله الفياض، الثورة العراقية الكبرى سنة 1920 (بغداد: مطبعة الإرشاد، 1963)، ص 20،

21، 82-92، والريهي، تاريخ الحركة الإسلامية في العراق، ص 101-104.

ثانيًا: حاولت الأسرة القاجارية على غرار سالفاتها الصفوية أن تحتوي العلماء في إطار علاقة مؤسسية تابعة (في الوظائف)⁽⁷⁹⁾، كما حاولت أن تتقرب من بعض العلماء عن طريق التزاوج والمصاهرة⁽⁸⁰⁾. ولكن هذين الأسلوبين لم ينجحا في استتباع العلماء كليًا. إذ استطاع الاتجاه «الأصولي» في الفقه أن ينتصر على الاتجاه الإخباري الذي يحصر مهمة الفقيه بنقل الخبر والحديث. فمنذ أواخر القرن الثامن عشر ومطلع التاسع عشر الميلادين، وبفضل جهد الفقيه محمد باقر البهبهاني وآخرين فرضت المدرسة الأصولية الاجتهادية نفسها على توجهات الحوزات العلمية لدى الشيعة الإمامية⁽⁸¹⁾. ولم يكن الموقف الأصولي، هذه المرة، متصالحًا مع الشاه أو تابعًا له كما كان الحال في حالتي الكركي والمجلسي في أيام الصفويين، بل نڈًا منافسًا له من خلال تأكيد وتكريس دور المجتهد كمرجع يتزعم حوزته العلمية المستقلة وله مقلدوه الكثر في أوساط الشعب⁽⁸²⁾.

في ظل هذين العاملين (عجز الدولة أمام تفاقم السيطرة الغريبة، وتعاضل دور المرجع المجتهد في الحوزة والمجتمع) كانت العلاقة بين الفقيه والسلطان تشكل كجزء من علاقات المجتمع بالدولة، وكجزء من أشكال التعبير التاريخي التي قدمتها واقعات المرحلة التاريخية آنذاك. فمواجهة السيطرة الأجنبية والتصدّي للاحتلال، واستيعاب مشكلات تجار البازار

(79) يروى أن أحد كبار العلماء، الشيخ جعفر النجفي، فوّض حقه في نيابة الإمام، للسلطان فتح علي شاه، شرط أن يعين السلطان في الجيش عددًا من المؤذنين والوعاظ، فاضل رسول، «الدين والدولة وصراعات الشرعية في الثورة الدستورية الإيرانية 1905-1911»، الحوار، العدد 6، ص 58.

Djalili, *L'Islam Chi'ite et l'état*, p. 44.

(80) قارن:

(81) توفي البهبهاني في عام 1206 هـ/ 1791 م، قارن: المصدر، المعالم الجديدة للأصول،

89-85.

(82) نشير هنا إلى المفارقة بين موقفين للاتجاه الأصولي: الموقف الأول للأصوليين حيث اعتبر بعضهم أن تأييد الحكم الصفوي متوافق مع دور المجتهد في المؤسسة الدينية الرسمية (الكركي، المجلسي)، ثم الموقف اللاحق الذي بدأ مع نهاية العهد الصفوي ثم تقوّى مع العهد القاجاري والذي يعتبر أن دور المجتهد - المرجع ينبغي أن يمارس من خلال استقلالية الحوزة العلمية وليس من خلال المؤسسة الرسمية.

والحرفيين الذين تضرّروا من جراء الغزو الاقتصادي الغربي⁽⁸³⁾، وإصلاح مؤسسات الدولة، أمورٌ شكّلت مع غيرها، الحقول التي جرت من خلالها أشكال الصراع الاجتماعي السياسي وواقعاته وقواه وتحالفاته. وأدّى المجتهدون المراجع في قم والنجف دورًا في واقعات هذه المرحلة التاريخية التي يمكن أن نذكر منها: الموقف من الغزو الروسي في منطقة القفقاس في عام 1826⁽⁸⁴⁾، والموقف من مسألة امتياز التبناك في عام 1891، والثورة الدستورية في الأعوام 1905/1911.

1- الميرزا محمد حسن الشيرازي وجمال الدين وقضية التبناك

الميرزا حسن الشيرازي مجتهد من مجتهدى النجف، بدأ يبرز كواحد من أهم المراجع المرشحين للمرجعية العليا في الطائفة الشيعية في السنوات العشر التي أعقبت وفاة المرجع الأعلى الشيخ مرتضى الأنصاري في عام 1864م. وقد هيأته لهذه المسؤولية إضافة إلى الاعتراف بأعلميته مواقف اتخذها خلال هذه السنوات العشر، وبعد أن انتقل إلى سامراء واتخذها مقرًا لمرجعيته. من هذه المواقف:

«رفضه استقبال شاه إيران ناصر الدين شاه عند مدخل النجف، أو زيارته في محل إقامة فيها، ورفضه كذلك هديته المالية». كان ذلك في عام 1287هـ/ 1870م عندما زار الشاه العتبات المقدسة في عهد مدحت باشا،

(83) لعلّ الحلف الذي قام بين تجار البازار في طهران ومراجع الحوزات يشتت جانبًا منه، الضرر الذي أصاب التجار من جرّاء الغزو الاقتصادي الغربي للأسواق الإيرانية ومن جرّاء سياسة الدولة القاجارية المشجعة للامتيازات الأجنبية. وكان من الطبيعي أن يدفع تجار البازار أموال الزكاة والخمس لمراجع التقليد حيث كانت هذه الأموال تساهم في تقوية استقلالية هؤلاء عن الدولة، وفي توسيع شعبيتهم، ولا سيما أن هذه الأموال كانت تنفق على التعليم والأعمال الخيرية والمحتاجين، وأن حياة المراجع الدينية كانت تقدم للناس صورًا عن الزهد والتسك تذكر بصور الأئمة في الذاكرة التاريخية.

(84) في عام 1826 استسلم فتح علي شاه أمام زحف الجيش الروسي في القوقاز، «فيأدر العلماء إلى تجاوزه وأعلنوا الجهاد وقادوه»، انظر: رسول، «الدين والدولة وصراعات الشرعية في الثورة الدستورية الإيرانية 1905-1911»، ص 59 و: Djalili, *L'Islam Chi'ite et l'état*, p. 44.

«فرفع هذا الموقف من مكانة الشيرازي في أوساط العامة وزاد في عدد مقلديه»⁽⁸⁵⁾. بل كان لهذا الموقف معانٍ ودلالات في توكيد دور المرجعية ولفقيه المقلد مستقل عن السلطان. وفي هذا السياق نسب إلى السيد الشيرازي ترداده القول المأثور «إن رأيتم العلماء على أبواب الملوك فقولوا بشس العلماء وبشس الملوك. وإذا رأيتم الملوك على أبواب العلماء فقولوا نعم العلماء ونعم الملوك»⁽⁸⁶⁾. ويرى الشيخ محمد جواد مغنية أن هذا الموقف أرسى نهجاً في سلوك المراجع اللاحقين من ناحية طريقة تعاملهم مع الملوك والزعماء السياسيين في ما بعد. فكان يرفض الواحد منهم زيارة رئيس أو ملك أو الانتقال لاستقباله. ولا يخفى ما كان لهذا الموقف من نتائج على صعيد توجيه المعارضة الشعبية السياسية نحو المرجع الديني كقيادة وزعامة.

- ومن مواقفه التي تذكرها كتب التاريخ استدلالاً على نظرتة التوحيدية ومحاربتة الاستخدام السياسي للمذهبية، ولا سيما من السياسات الأوروبية التوسعية آنذاك - موقفه من تدخلات القنصل البريطاني عندما استغل هذا الأخير حادثة تعرض السيد الشيرازي لرمية حجر على رأسه في أحد أزقة سامراء في عام 1900 فحاول القنصل البريطاني أن يثير هذه المسألة على المستوى السياسي لإحراج السلطان العثماني (عبد الحميد الثاني) وبحجة الاقتصاص من الفاعلين. فكان جوابه للقنصل: «أنه لا يعتقد بوجود عداء بينه وبين أهل سامراء وأن ما حدث كان نتيجة الصدقة، ولا يرى حاجة لدس أنف بريطانيا في هذا الأمر الذي لا يعنيه لأنه والحكومة العثمانية على دين واحد وقبلة واحدة، وقرآن واحد (...)». ويعلق المؤرخ على ذلك «وقد قدرت الحكومة العثمانية موقف الإمام الشيرازي وطلبت من الشيخ سعيد النقشبندي أن يشكره على فعله هذا»⁽⁸⁷⁾.

(85) الرهيمي، تاريخ الحركة الإسلامية في العراق، ص 127، نقلاً عن علي الوردی، لمحات اجتماعية من تاريخ العراق الحديث (6 أجزاء) بغداد 1969-1972.
(86) رسول «الدين والدولة وصراعات الشرعية...»، ص 51.
(87) فتاوى، الثورة العراقية الكبرى، ص 81، نقلاً عن: علي آل بازرگان، الوقائع الحقيقية في الثورة العراقية، بغداد 1952.

- ومن مواقفه التي تدخل في إطار وظيفة الفتوى في قيادة العمل السياسي المعارض، دوره الذي أدّاه في إسقاط مشروع امتياز شركة التبناك الإنكليزية في عام 1890-1891م. لقد اجتمع في إطار الحركة الشعبية المعارضة لقرار الشاه الموافق على إعطاء الامتياز: معظم علماء إيران ولا سيما مراجع قم، وتجار البازار ونخب معارضة من العلمانيين والديمقراطيين في البلاد. وقامت مظاهرات صاخبة في البلاد، وطلب علماء قم من السيد حسن الشيرازي بصفته مرجعاً أعلى للشيعة، دعمًا وتأييدًا للتحرك. فكانت فتواه الشهيرة ونصها: «بسم الله الرحمن الرحيم. استعمال التبناك والتتن حرام بأي نحو كان، ومن استعمله، كمن حارب الإمام عجل الله فرجه»⁽⁸⁸⁾.

جاءت هذه الفتوى في سياقات تاريخية تقاطعت عند لحظة انفجار الغضب الشعبي العام على سياسة الشاه ناصر الدين، فكان الالتزام بالفتوى عامًا وشاملاً، وأدت الانتفاضة الشعبية التي تُوّجت بمقاطعة التدخين مقاطعة شاملة، إلى رضوخ الشاه للإرادة الشعبية، فالغى هذا الأخير معاهدة الامتياز مع الشركة البريطانية. وكان هذا «الانتصار» أول انتصار تسجله حركة مطلية شعبية في تاريخ إيران الحديث⁽⁸⁹⁾، بل في تاريخ العالم الإسلامي الحديث، وكانت هذه هي الخطوة التمهيدية للحركة الدستورية اللاحقة في إيران.

لعل من المفيد أن نذكر أن مضمون الموقف الشعبي الذي عبّر عن نفسه في الانتفاضة ضد الشاه والشركة البريطانية، في الالتزام الشامل بفتوى السيد الشيرازي، كان يختصر أبعادًا اجتماعية وثقافية وسياسية في مواجهة مجتمع إسلامي للتغلغل الغربي آنذاك، ولجور السلطان (ناصر الدين شاه). لقد اندمج الارتهاان السياسي والاقتصادي بالغرب مع الجور السلطاني الذي طال على السواء المطالبين بالإصلاح والمعارضين من العلماء والفقهاء. وهذا ما عبّر عنه السيد جمال الدين الأفغاني بعد أن اضطر إلى أن يترك إيران في أواخر

(88) الرهيمي، تاريخ الحركة الإسلامية في العراق، ص 129. نقلًا عن: ذبيح الله المحلاتي، مآثر

الكبراء في تاريخ سامراء، جزآن، النجف 1368هـ.

Djalili, *L'Islam Chi'ite et l'état*, p. 44.

(89)

عام 1890م - أي في سياق التحرك الشعبي - ليلجأ إلى البصرة في أوائل عام 1891م. ومن هناك يُروى أنه كتب رسالتيه الشهيرتين: الأولى للمرجع الأعلى السيد محمد حسن الشيرازي، والثانية للمراجع الشيعية المقيمة في النجف⁽⁹⁰⁾. وفي الرسالتين يقدم السيد جمال الدين صورة تحريضية عما يجري في إيران، من استحكام للنفوذ الأجنبي في اقتصاد البلاد، ومن تهاون لدى الشاه في بيع ثروات الأمة، ومن طغيان في ظلم الناس.

لعلّ بعض فقرات نقتبسها من رسالتي الأفغاني تعبّر عن المنحى الذي سارت إيران نحوه آنذاك، وعن الدور المرتقب الذي سيؤديه الفقهاء المراجع وفقاً للتصور التحريضي الذي يقدمه جمال الدين.

مما يقوله جمال الدين في سياسة الشاه الاقتصادية «أنه باع الجزء الأعظم من البلاد الإيرانية ومنافعها لأعداء الدين: المعادن والسبل الموصلة إليها والطرق الجامعة بينها وبين تخوم البلاد والخانات التي تبنى على جوانب تلك المسالك (...) ونهر الكارون والفتادق التي تنشأ على ضفتيه إلى المنبع وما يستتبعها من الجنائن والمروج (...) والتبناك وما يتبعه من المراكز ومحلات الحرث وبيوت المستحفظين والحاملين والبائعين آتّى وجد وحيث نبت، وحكر العنب للخمر وما تستلزمه من الحوانيت والمعامل والمصانع في جميع أقطار البلاد، والصابون والشمع والسكر ولوازمها من المعامل، والنبك وما أدراك، ما النبك! هو إعطاء زمام الأهالي كلية بيد عدو الإسلام واسترقاقه لهم واستملاكه إياهم وتسليمهم له بالرئاسة والسلطان»⁽⁹¹⁾ [...] «وبالجملة إن هذا المجرم قد عرض إقطاع البلاد الإيرانية على الدول ببيع المزاد...»⁽⁹²⁾.

(90) وهم إضافة إلى السيد الشيرازي: الميرزا حبيب الله الرشتي، الميرزا أبي القاسم الكرلائي، والميرزا جواد آقا البريزي، والسيد علي أكبر الشيرازي، والشيخ هادي النجم آبادي، والميرزا حسن الاشتياني، والسيد الطاهر الزكي صدر العلماء، والحاج آقا محسن العراقي، والشيخ تقي الأصفهاني، والملا محمد تقي البجنوردي. جمال الدين الأفغاني، الأعمال الكاملة، دراسة وتحقيق محمد عمارة، 2 ج (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1981)، ج 2، ص 277.

(91) الأفغاني، الأعمال الكاملة، ج 2، ص 274.

(92) المصدر نفسه، ص 274.

بعد أن يعرض أوضاع العلماء في إيران وهي أوضاع تتسم بالتفكك، ولأن الصلحاء منهم يواجهون الشاه «فرادي»، فتتعدم فاعليتهم ويتعرضون لقمع الشاه، فإن جمال الدين يتوجه إلى المرجع الأعلى (السيد الشيرازي) لجمع الكلمة في وجه الشاه. يقول: «وأنت وحدك أيها الحجة، بما أوتيت من الدرجة السامية والمنزلة الرفيعة علة فاعلة في نفوسهم، وقوة جامعة لقلوبهم، وبك تنضم القوة المتفرقة الشاردة (...) وإن كلمة منك تأتي بوحدانية تامة يحق لها أن تدفع الشر المحقق بالبلاد وتحفظ حوزة الدين وتصور بيضة الإسلام (...) فالكل منك وبك وإليك (...) وأنت المسؤول عن الكل عند الله وعند الناس»⁽⁹³⁾. وينتهي رسالته إلى السيد الشيرازي بقوله: «وعلمت أن الله تعالى سيحدث بيدك أمراً»⁽⁹⁴⁾.

أما في رسالته التي يوجهها إلى مراجع النجف فإنه يصف حال «العلماء» مع الشاه ناصر الدين فيقول: «ولما تولى هذا الشاه (...) طفق يستلب حقوق العلماء تدريجياً ويخفض شأنهم ويقلل نفوذ كلمتهم حثاً بالاستبداد بباطل أوامره ونواهيه، فطرد جمعاً من البلاد بهوان (...) وجلب طائفة من أوطانها إلى دار الجور والخرق (طهران)⁽⁹⁵⁾ وقهرها على الإقامة فيها بذل، فخلاله الجو، فقهر العباد وأباد البلاد (...)»⁽⁹⁶⁾.

يستثير السيد جمال الدين حمية المراجع ومسؤوليتهم الدينية فيتوجه إليهم بالمطالبة بخلع الشاه، ويقول: «أنتم نصراء الله في الأرض (...) أنتم جميعاً يد واحدة، يذود بها الله عن صياصي (حصون) دينه الحصينة (...) وإن الناس كافة طوع أمركم، فلو أعلنتم خلع هذا الحاربي (الأفعى) لأطاعكم الأمير والحقير، وأذعن لحكمكم الغني والفقير (ولقد شاهدتم في هذه

(93) المصدر نفسه، ص 275.

(94) المصدر نفسه، ص 276، ولعل هذا الأمر كان الالتزام بفتواه التي كان لها تأثير عظيم في إسقاط معاهدة الامتياز.

(95) يلخص جمال الدين في فقرته هذه سياسة ناصر الدين شاه تجاه العلماء وهي تلخيص بإخضاعهم سواء عن طريق إقامة في طهران تحت رقابته وإما بإبعادهم لتجنب مداخلاتهم.

(96) المصدر نفسه، ص 278.

الآزمان عيانًا فلا أقيم برهانًا⁽⁹⁷⁾ - خصوصًا وأن الصدور قد خرجت وأن القلوب قد تقطرت من هذه السلطنة القاسية الحمقى، التي ما سدت ثغورًا ولا جندت جنودًا ولا عمرت بلادًا، ولا نشرت علومًا، ولا أعزت كلمة الإسلام (...)»⁽⁹⁸⁾.

أما أسلوب خلعه فلا يحتاج في رأي جمال الدين «إلى هجمات عساكر وطلقات مدافع». فهو يرى في إجماع العلماء على ذلك جزءًا من «عقيدة إيمانية قد رسخت في العقول فإذا أعلنتم يا حملة القرآن حكم الله في هذا الغاصب الجائر وأبنتم أمره تعالى في حرمة إطاعته لانفض الناس من حوله، فوقع الخلع بلا جدال ولا قتال»⁽⁹⁹⁾.

كأن جمال الدين يرسم في هذا الوصف وهذه الدعوة التي يطلقها في عام 1891 مسارًا للحركة الدستورية الإيرانية كما ستبلور في السنوات اللاحقة، لكن من دون أن يترتب عن خلع الشاه أو قتله ما يتوقعه جمال الدين بالنتيجة من إجماع للعلماء على بدائل الحكم. لقد فتحت الحركة الدستورية طريقًا جديدة في الحياة السياسية في تاريخ إيران الحديث، ولكنها في الوقت نفسه أثارَت نقاشًا وخلافًا بين العلماء في شأن طبيعة الحكم وعلاقتهم به.

2- الثورة الدستورية ومواقف الفقهاء^(*)

منذ منتصف القرن التاسع عشر، كان الوضع الداخلي في إيران يسير متسارعًا نحو الانهيار. فسياسة السيطرة والتزام الأجنبي، وعجز وفساد الإدارة الحاكمة، وطغيان الأسرة القاجارية، والارتهاق السياسي والاقتصادي للسياسات الأوروبية شكّلت جميعًا عوامل هذا الانهيار المتسارع. وحتى

(97) كانت المظاهرات الشعبية تعم البلاد في مواجهة سياسة الشاه.

(98) المصدر نفسه، ص 279.

(99) المصدر نفسه، ص 280.

(*) من بين المقالات العلمية التي تعالج هذه النقطة معالجة عميقة وجادة: مقالة فاضل رسول:

«الدين والدولة وصراعات الشرعية في الثورة الدستورية الإيرانية 1905-1911».

نهاية القرن التاسع عشر كان اقتصاد البلاد على حافة الكارثة. فلاستيراد الدائم والمتزايد للسلع الأجنبية والذي شجعت امتيازات جمركية وهبت للدول الأوروبية، كان قد دمر الصناعات والحرف المحلية. والمشروعات الاقتصادية ذات المردود والإنتاجية كانت قد وضعت جميعها بفضل سياسة الامتيازات تحت إشراف الرساميل والشركات الأجنبية. وعلى الرغم من أن البلاد كانت قد وقعت في الإفلاس، فإن السلاطين القاجار لم يترددوا في اللجوء إلى الاستدانة من البنوك الأجنبية لتغطية نفقات بلاطهم الخاص وسياحاتهم في الخارج. ولم يكن هذا إلا ليزيد البلاد والحالة الشعبية بصورة خاصة، فقرًا على فقر.

هكذا، فإن الأزمة الاقتصادية والتدخل الأجنبي، مضافًا إليهما سياسة القاجار التعسفية، ستؤدي إلى حركة واسعة من الاحتجاج والرفض. تجلّت بدايات هذه الحركة في مظاهرات الاحتجاج على امتياز التباك التي نجحت في إجبار ناصر الدين شاه على التراجع. وما هي إلا سنوات قليلة حتى أقدم أحدهم على اغتيال الشاه نفسه في عام 1896⁽¹⁰⁰⁾.

حاولت قوى اجتماعية عديدة أن تقود هذا التحرك الشعبي: فهناك النخب المثقفة ذات المنزح الديمقراطي والليبرالي والتي كانت مشبعة بثقافة غربية، وتطمح أن تبني لإيران مؤسسات دولة حديثة تقوم على مبادئ الحرية، والقانون وسيادة الشعب، والتقدم الاقتصادي والاجتماعي.

هناك قوة تجار البازار الذين شكلوا قوة سياسية أساسية بفضل موقفهم الحاسم في شبكة التوزيع وحركة التجارة في البلاد. وكان سلاحهم الفاعل هو إضراب السوق الذي يمكن أن يشل الحياة الاقتصادية في البلاد. فضلًا عن وسائلهم المالية المتاحة في دعم الحركات المطالبة الشعبية. وكان هؤلاء على صلة وثيقة بالعلماء⁽¹⁰¹⁾. غير أن هاتين القوتين (النخب وتجار البازار) وهي قوة

(100) ويرى أن هذا الاغتيال قد تم في جو التحريض ضد الشاه، كما يحكى أن القاتل صرخ وهو يوجه ضربه إلى الشاه: «خذها من جمال الدين».

Djalili, *L'Islam Chi'ite et l'état*, pp. 46-47.

(101)

المراجع الدينية التي يرتبط بها الناس على مستوى علاقة المقلّدين «بمجهدي التقليد»، فما كان موقف هؤلاء؟

إن فئة من صغار علماء الدين نشطت بصورة مبكرة في التهيئة للثورة الدستورية (1905-1911م). إذ جمعت هذه الفئة بين الثقافة الدينية وبعض من الثقافة الحديثة، وأسست منذ عام 1902 «مجلساً للثورة». وبرز من هذه الفئة، الميرزا نصر الله، المعروف بملك المتكلمين (خطيب الثورة)، والسيد جمال الدين الواعظ. وكان هؤلاء وأن عملوا خارج إطار الحوزات الدينية، على علاقة بكبار العلماء فيها، للاستفادة من نفوذهم الشعبي⁽¹⁰²⁾.

أما بالنسبة إلى كبار العلماء، فإنه ينبغي التمييز بين علماء المؤسسة الدينية الرسمية (المعينين من قبل السلطان)، وعلماء الحوزات العلمية في قم وغيرها من المراكز. فالمؤسسة التي ضمت شيوخ الإسلام وأئمة الجمعة، وقفت ضد الحركة الدستورية وأيدت الشاه في كل شيء، حتى أن بعضهم أصدر «أحكام التكفير والتفسيق» ضد المطالبين بالدستور⁽¹⁰³⁾. أما في جانب الفئة الثانية فقد برز فيها فقهاء كالسيد عبد الله البهبهاني والسيد محمد الطباطبائي، وقفوا بحزم مع الثورة الدستورية. إلا أن الوقفة التي كان لها تأثيرها الكبير في اتساع نطاق الثورة وإنجاحها جاءت من مراجع النجف ولا سيما من الشيخين المجتهدين: الملا كاظم الخراساني والشيخ عبد الله المازندراني⁽¹⁰⁴⁾. ومن مجموعة من العلماء أبرزهم الشيخ حسين النائيني.

تفصيل ذلك أن الثورة الشعبية في إيران متمثلة بقواها الثلاث استطاعت في عام 1906 أن تفرض على مظفر الدين شاه دستوراً يفترض أن ينشئ عن مجلس منتخب لإقراره. وجرّت الانتخابات، ثم توفي مظفر الدين شاه وأعقبه ابنه محمد على شاه الذي ماطل في جمع المجلس، فثار الشعب عليه وأرغمه

(102) رسول، «الدين والدولة وصراعات الشرعية...»، ص 61.

(103) المصدر نفسه، ص 62.

(104) المصدر نفسه، ص 62، وقارن بذلك: الرهبي، تاريخ الحركة الإسلامية في العراق،

على جمعه، غير أنه عطّله بعد الجلسة الأولى، لعدم موافقة المجلس على الدستور الذي وضعه الشاه فازداد الشغب ضد الشاه وقامت المظاهرات. عند ذلك أرسل الشاه وفدًا إلى علماء النجف يطلب منهم تأييد دستوره، وأرسل الأحرار وفودهم، فخذل العلماء الشاه (...) ⁽¹⁰⁵⁾. وتذكر المصادر التاريخية في هذا السياق الكتائب المعروفين المنسوين لآية الله الملا كاظم الخراساني:

الكتاب الأول يفتي في الوفود الإيرانية بأن «قوانين المجلس المذكور على الشكل الذي ذكرتموه هي قوانين مقدّسة ومحترمة وإطاعتها فرض على جميع من في إيران، وعليهم أن يقبلوها وينفذوها. وعليه نكرر قولنا: إن الإقدام على مقاومة المجلس التشريعي المذكور، يكون بمثابة الإقدام على مقاومة أحكام الدين الخفيف. فواجب المسلمين أن يقفوا حائلًا دون أية حركة ضد المجلس» ⁽¹⁰⁶⁾.

الكتاب الثاني يوجهه إلى محمد علي شاه ناعيًا هذا الأخير «بالضال ومنكر الدين» ومطالبًا إياه بالعودة إلى الدستور والمجلس التشريعي «(...) وأما أنت أيها الضال، فإننا نحن الروحانيين نبغك ونطلب إليك أن تنظر بدقة، وأن تفكر صادقًا بسعادة الشعب (...) ونحن نحسب اطلاعنا على البلاد التي تطبق فيها الدساتير، نعلم أنها تدار وفق قوانين عادلة. ونحن نقول بكل صراحة: ليس في المشروطة أية نقطة تخالف الدين الإسلامي، بل إنها تتفق مع أحكام الدين وأوامر الأنبياء بخصوص العدالة ورفع الظلم عن الناس. فاترك سند السلطان، وانشر بيانًا آخر فيه الحرية للناس، وإذا حصل تأخر منك عما نطلب، فإننا سوف نحضر جميعًا إلى إيران ونعلن الجهاد ضدك فلنا في إيران كثير من أعضا، إننا أقسمنا على ذلك» ⁽¹⁰⁷⁾.

(105) الأسدي، ثورة النجف، ص 74.

(106) المصدر نفسه، ص 69 ومن العلماء الذين كانوا يؤيدون الخراساني في موقفه هذا، الشيخ محمد تقي الشيرازي، والشيخ عبد الله المازندراني وميرزا حسين الشيخ خليل وشيخ الشريعة، والسيد مصطفى الكاشاني والسيد علي الداماد والشيخ عبد الهادي شليلة والشيخ ميرزا حسين الثاني وغيرهم... المصدر نفسه، ص 70.

(107) المصدر نفسه، ص 72.

حدث أن خُلِعَ محمد علي شاه في عام 1327هـ/ 1909م ونُصِبَ ابنه أحمد شاه الذي بلغ من العمر آنذاك أحد عشر عامًا. وحاول محمد علي شاه الذي كان منفيًا يومذاك أن يعود إلى طهران في عام 1911 ولكن من دون نجاح، الأمر الذي مهد إلى غزو روسي جديد لإيران في العام نفسه، وإلى إقفال المجلس بالقوة في 24 كانون الأول/ ديسمبر 1911⁽¹⁰⁸⁾.

يكتب حسن الأسدي معلقًا على هذا الحدث في معرض استذكره لمواقف آية الله الخراساني: «وفي عام 1911 عندما احتلت إيطاليا ليبيا، واعتدت روسيا على حدود إيران أعلن النجف الحرب على الدولتين المذكورتين. غير أن وفاة الحجة الخراساني فجأة في مساء اليوم الذي كان مقررًا أن يسافر على رأس المجاهدين الذين تجمعوا في النجف بالآلاف أن هذه الميتة المفاجئة قوّضت قيام المجاهدين وفزقتهم»⁽¹⁰⁹⁾.

مع الحرب العالمية الأولى، أصبحت إيران مسرحًا للصراعات الدولية ومعارك العساكر التركية والبريطانية والروسية، ومجالًا لمشروعات الاقتسام وتأسيس مناطق النفوذ. إذ يقترح اللورد كيرزون (Curzon) أن «يجعل من إيران دولة مستقلة تحت الوصاية البريطانية»؛ وتنص المعاهدة البريطانية - الإيرانية في عام 1919 على تعيين مستشارين بريطانيين إلى جانب أعضاء الحكومة الإيرانية (ولكن المعاهدة لم تبرم من إيران). وتقوم بعد الثورة البلشفية جمهورية اشتراكية سوفياتية في «جبلان» لا تلبث أن تزول. وفي خضم هذه الحوادث المتسارعة في مرحلة ما بعد الحرب، يقوم انقلاب عسكري يقوده رضا خان، قائد فرقة الكوزاك التي سبق أن أسسها ناصر الدين شاه في عام 1879 كحرس ملكي خاص. وكان محمد علي شاه قد استخدم هذه الفرقة نفسها في مواجهة الثورة الدستورية في الأعوام 1907-1909م. إن مرحلة ما بعد الحرب كانت تهيئ الجو الملائم لرضا خان في إنشاء حكم عسكري

R.M. Savory, «Iran: des Turcomans a nos Jours», *Encyclopédie de l'Islam*, n.e. vol. (108) IV, p. 44.

(109) الأسدي، ثورة النجف، ص 74.

دكتاتوري: فالدستور كان معلقاً وسلطة الحكومة غائبة، وخزينة الدولة فارغة، واقتصاد البلاد مهدد بالمجاعة. ولم تكن صيغة الجمهورية هي الصيغة التي يمهد لها تاريخ إيران - الملكية، ولم تقدم التجربة الدستورية في ظروفها الصعبة وسنواتها القليلة نموذجاً لممارسة ديمقراطية فعلية. وكان العلماء قد اختلفوا على تقويم التجربة الدستورية نفسها بين مؤيد ومعارض، فلم يكن أمام بطل الانقلاب والحالة هذه، إلا السير في ركب الحكم الأسري الملكي في ثوب تحديثي. فيعلن عزل أحمد شاه، آخر شاه قاجاري في عام 1923، ويعلن رضا خان شاهاً في كانون الأول/ ديسمبر 1925، ثم يتوج في 25 نيسان/ أبريل 1926 كأول ملك لحكم الأسرة البهلوية في إيران⁽¹¹⁰⁾.

ما يستوقفنا في هذا العرض، هو أن مسار التجربة الدستورية في إيران وتركيا كان متزامناً، كما أن المخرج من نتائج ما بعد الحزب في البلدين كان متشابهاً: دكتاتورية عسكرية قومية: تلبس في إيران لبوس الملكية السلطانية وتلبس في تركيا لبوس الجمهورية القومية. وبين التجريبتين تغرق البلاد العربية في مشروعات الحماية والوصاية والانتداب والتجزئة، ليتقلص أخيراً مشروع النخب القطرية فيها إلى تقليد نموذج «إيران - البهلوية» أو نموذج «تركيا - أتاتورك»، من دون نجاح.

غير أن التجريبتين الدستوريتين، وعلى قصر زمانهما الواحد، خلفتا سجلاً فقهيًا سياسيًا غنيًا. وكانت النجف مسرحاً مشتركاً لحوادث التجريبتين الدستوريتين. الدستور العثماني الذي أعلن في عام 1908، والدستور الإيراني الذي فرضته الحركة الشعبية على الشاه في عام 1906. وإذا كان الفقه السني المتمثل آنذاك وبشكل أساسي في كتابات رشيد رضا في المنار قد جهد في إيجاد السند الشرعي للحياة السياسية الدستورية في مبدأ الشورى، في مواجهة «الحزب المحمدي» (الحزب الحميدي) الذي اعتبر الدستور «انتهاكاً» للشريعة، فإن فقه الإمامية قد شهد هو أيضاً وفي خط

المبادرة التي اتخذها آية الله الخراساني في دعم الثورة الدستورية في إيران، من حاول أن يوجد السند الشرعي للأطروحة الدستورية في مبدأ البحث عن السياسة العادلة في زمن غيبة الإمام. هذا من دون أن يعني أن الاتجاه الآخر المعادي للدستور قد رمى بسلاحه. لقد انقسم الفقهاء الشيعة آنذاك (وفقاً لمصطلح تلك المرحلة) بين «أهل المشروطة» (أي الدستور) و«أهل المستبدة» (الملكية المطلقة). ويعكس السجل من جانب أهل المشروطة غنى فكرياً ملحوظاً تمثل في الكتاب الذي وضعه السيد حسين النائيني حوالى عام 1909 بعنوان: تنبيه الأمة وتنزيه الملة.

3- الميرزا محمد حسين النائيني وكتابه «تنبيه الأمة وتنزيه الملة»⁽¹¹¹⁾

يقدم السيد النائيني (ت 1355هـ/ 1936م) دفاعاً إسلامياً عن مبدأ الدستور الذي هو في الإسلام مشاركة لأفراد الأمة في القرار والولاية «ومساواتهم كما يقول - مع شخص السلطان في جميع نوعيات المملكة من المالية وغير المالية»، كما أنه حق للأمة في المحاسبة والمراقبة وتحديد مسؤولية الموظفين⁽¹¹²⁾.

يستشهد النائيني بموقف الأمة حيال الخليفة عمر بن الخطاب، عندما رقي المنبر يستنفر الناس للجهاد، فأجابوه «لا سمحاً ولا طاعة لأنه كان عليه ثوب يمان يستر جميع بدنه مع أن حصّة كل واحد من المسلمين من تلك البرود اليمانية لم تكن كافية لستر جميع بدنه». ويتابع أنه «ما استطاع (عمر) أن يدفع اعتراضهم إلا بعد أن أثبت لهم أن عبد الله (ابنه) هو الذي وهبه حصته من تلك البرود». كما يستشهد بموقف الأمة في جواب الكلمة الامتحانية الصادرة عنه

(111) بالفارسية: صدرت الطبعة الأولى في عام 1327هـ/ 1909م ثم جددت طبعته في عام 1955. ولفتنا الصديق عبد الحليم الرهيمي إلى وجود ترجمة عربية لبعض فصوله في مجلة العرفان قام بها صالح الجعفري في عام 1930 في النجف. والترجمة العربية التي عدنا إليها تتوزع على حلقات أربع بعنوان: «الاستبدادية والديمقراطية».

(112) محمد حسين النائيني «الاستبدادية والديمقراطية»، العرفان، مج 20، ج 1 (1930)،

(عن عمر): «لنقومَتك بالسيف. وما كان أشد فرحه عند رؤيته هذه الدرجة من استقامة الأمة (...)»⁽¹¹³⁾

أما اعتياد الأمة الاستبداد والخضوع، فجاء بعد «استيلاء معاوية وبني العاص وتبدل هاتيك الأصول والفروع المذكورة بأضدادها، وانقلاب السلطنة الإسلامية في مدة ابتلاء سائر الملل الأجنبية بمثل المأسورية والمقهورية المبتلين نحن بها الآن»⁽¹¹⁴⁾.

يرى النائي في تحرر الملل الأجنبية من الملكية المطلقة «اتباعاً للمبادئ الطبيعية وإحاطة بالقوانين الإسلامية»، بينما «سير طواغيت الأمة المسلمة القهقرى أدى إلى الحالة الزاهنة»⁽¹¹⁵⁾. ولذا، فإنه يبحث عن أصل الحرية المناقضة للعبودية والجور والتحكم، في النص القرآني والسنة النبوية والتنبيهات الصادرة عن الأئمة المعصومين⁽¹¹⁶⁾.

يرى النائي أن الاستبداد يقوم على شعبتين من العبودية: «معبودية السلطان (التي) هي عبارة عن انقياد الأمة لإرادته التحكمية في باب السياسة والملكية، كذلك يكون الانقياد والخضوع لرؤساء المذاهب والملل بعنوان أنه من الديانة معبودية محضة (...)» «والاستبداد في القسم الأول مستند إلى القهر والغلبة. وفي القسم الثاني مبني على الخدعة والتدليس»⁽¹¹⁷⁾؛ ويرى أن علاج القسم الثاني أصعب وأعسر، وهما على كل حال حالتان متآلفتان متكاملتان: يقول «لولا ما نراه من ائتلاف هاتين الشعبتين الاستبداديتين السياسية والدينية واتفاقهما وتقوم إحداهما بالأخرى، لما أصبح استعبادنا نحن الإيرانيين اليوم واضحاً مشهوداً»⁽¹¹⁸⁾.

(113) المصدر نفسه، ص 44.

(114) المصدر نفسه، ص 45.

(115) المصدر نفسه، ص 45.

(116) المصدر نفسه، ص 45-46.

(117) المصدر نفسه، مج 20 ج 2 ص 172.

(118) المصدر نفسه، ص 175. ويدعو أن النائي هنا مطلع أو متأثر بكتاب الكواكي طبائع

الاستبداد الذي صدر في عام 1901، وفيه يفرّد الكواكي فصلاً بعنوان: «الاستبداد السياسي والاستبداد الديني».

يشن النائي في مقالته هذه هجومًا عنيفًا على «علماء السوء» من خلال تليمحه لتفسير الإمام الصادق لقوله تعالى: ﴿ومنهم أُميون لا يعلمون...﴾. وهو بهذا يستعيد موقف الإمام الصادق عندما شبه موقف المقلّدين العوام لعلّماء السوء بموقف اليهود من أحبارهم⁽¹¹⁹⁾.

يرى النائي أن «مساواة الأمة مع شخص الوالي، أي السلطان هي: مساواة في الحقوق، وهي مساواة في الأحكام، وهي مساواة في التقاص والمجازاة»⁽¹²⁰⁾. ولما كانت هذه المطالب التي رفعتها الحركة الدستورية - تحرر الأمة من الجائرين من خلال مساواتهم بالأحكام، وهم سلاطين وفقهاء، «رأت الشعبة الدينية الاستبدادية أن من الواجب بمقتضى وظيفتها المقامية المتكلفة بالاحتفاظ على شجرة الاستبداد الخيشة - باسم حفظ الدين قديمًا وحديثًا - عدم الإصغاء للخطاب الشريف: ولا تلبسوا الحق بالباطل (...)» وأخذت تقاوم بكل ما في وسعها هذين الأصليين^(*) اللذين هما منبع السعادة ورأس مال الأمة والمرتب عليهما حفظ حقوق الشعب ومسؤولية الولاية»، وما اكتفت أن تطلق عليهما «التحريم»، بل «اجتهدت في أن تبرزهما بأشنع الصور وأقبحها لتنفّر منها العامة وتصرف أنظار سواد الشعب عن تتبع هذه الطرق الصالحة»⁽¹²¹⁾.

يتصدّى النائي لحجج من يسميهم «بالمتمممين» ويتهممهم بتجهيل الأمة الإيرانية واستغفالها «بمقتضيات دينها وضروريات مذهبها»، فيصفهم «بعلماء السوء ولصوص الدين ومضلي ضعفاء المسلمين (...)»⁽¹²²⁾.

(119) القرآن الكريم، «سورة البقرة»، الآية 78. يشرح مترجم النص الفارسي، صالح الجعفري، هذا الموقف فيستعيد أقوال الإمام الصادق، ومنها «... وكذلك أمّنا إذا عرفوا من فقهاءهم الفسق الظاهر والعصية الشديدة والتكاليف على حطام الدنيا وحرامها وإملاك من يتعصبون عليه وإن كان لإصلاح أمره مستحقًا، فمن قلّد من عوامنا مثل هؤلاء الفقهاء فهم مثل اليهود الذين ذمهم الله بالتقليد لنفسه فقهاءهم...» إلى أن يقول «أولئك أضر على ضعفاء شيعتنا من جيش يزيد على الحسين بن علي» عن المترجم، المصدر نفسه، العرفان، مج 20، ج 2، ص 174.

(120) المصدر نفسه، ص 176.

(*) الأصول المقصودان: حرية الأمة ومساواتها بشخص السلطان.

(121) المصدر نفسه، ص 178.

(122) المصدر نفسه، ص 179.

بعد أن يشدّد على ضرورة تحديد السلطات والصلاحيات في نظام الاستيلاء والسلطنة في جميع الشرائع والأديان، ينتقل إلى التبرير الفقهي للحياة الدستورية من خلال صيغة الشورى التي طبقت في عهد الرسول والخلفاء الراشدين. ويرى هنا إمكانية كبرى لاتفاق سني - شيعي في شأن هذه الصيغة. فتطلب عصمة الوالي السياسي في طائفة الإمامية، يوجب في زمن الغيبة تحديد السلطنة لترك التحكمات والاستثنائات. يقول: «وعلى هذا فتحديد السلطنة الإسلامية بالدرجة الأولى التي هي عبارة عن ترك التحكمات والاستثنائات - مع الإغماض عن أهلية المتصدي والسكوت عن لوازم مقامه من العصمة خصوصاً على مذهبنا، هو القدر المتفق عليه بين الفريقين، (...) وهو من الضروريات الإسلامية أيضاً (...)»⁽¹²³⁾.

واضح كيف أن هذا التوجه يحركه همّ حاضر وهدف مستقبلي. فهو لا ينطلق من أوجه الخلاف والاختلاف في شأن تاريخية الإمامة واحقيتها، بل من واقع المسلمين الذي يفترض حلاً لمشكلة الاستبداد في السلطنة، وهي المشكلة التي رافقت معظم عهود التاريخ الإسلامي حتى أمست «شجرة خبيثة» لدى السلطنات «السنية» ولدى السلطنات «الشيعية» على السواء.

«وعلى هذا تكون حقيقة تبديل السلطنة الجائرة وتحويلها: عبارة عن قصر الاستيلاء الجوري وتحديد الردع عن ذينك الظلم والغصب الزائدين، وليس هو كما يُتوهم عبارة عن رفع فرد من الظلم وجعل فرد آخر أخف وأقل منه مكانة»⁽¹²⁴⁾.

إن صيغة الشورى كما يفهمها النافيني لا تتناقض مع دور الفقه في مذهب الإمامية. فهذا الدور الذي تفرضه «نيابة الإمام» والذي يتمثل بالقيام «بالوظائف الحسينية» «مع عدم ثبوت النيابة العامة في جميع الوظائف»⁽¹²⁵⁾. يندرج في

(123) المصدر نفسه، مج 20، ج 4، ص 434.

(124) المصدر نفسه، ص 435.

(125) المصدر نفسه، ص 435-434.

نظام شوروي حيث «تتحقق الشورية الملية العمومية، لا مع البطانة وخواص شخص الوالي فقط (...)»⁽¹²⁶⁾ بل مع «عموم الأمة». يقول: «ودلالة الآية المباركة ﴿وشاورهم في الأمر﴾ المخاطب بها نفس العصمة وعقل الكل، وقد كلف بالمشورة مع عقلاء الأمة على هذا المطلب في كمال البدهاء والظهور. حيث يعلم بالضرورة أن مرجع ضمير الجمع هو عموم الأمة وقاطبة المهاجرين والأنصار لا أشخاص خاصة»⁽¹²⁷⁾.

إن الهيئة الدستورية المتمثلة بالجمعيات العمومية أو البرلمانات أو المجالس التمثيلية، هي الصيغة الرّاهنة التي توصل إليها تطور الحضارة الإنسانية وفقاً للمبادئ الطبيعية» «والقوانين الإسلامية» اللتين لا تناقض بينهما في رأيه. بل إن النظام الديمقراطي أصله في الإسلام النظام الشوروي. والنائيني هنا يشدد على المقولة التي ردّها العديد من المصلحين والدستوريين الإسلاميين آنذاك: «هذه بضاعتنا ردت إلينا»⁽¹²⁸⁾.

إن وجود هذه الهيئة في السلطنة ضروري كي لا يتحوّل الاستيلاء إلى جور. إنها نوع من قوة ضابطة وراعية ومسدّدة كما يقول النائيني. وهذه الهيئة تتوافق مع وجهة النظر السنية القائلة بشروط علمية الخليفة وعدالته، ومع وجهة نظر الإمامية القائلة بعصمة الإمام. إنها الإمكان الضروري في هذا الزمان: «في هذا الزمان وقد أصبحنا قاصرين ليس من وجهة عدم إمكاننا أن نتمسك بالعصمة العاصمة فقط، بل حتى ومن وجهة اتصاف المتصدين للأمور بملكة التقوى والعدالة والعلم الحقيقي، وبالعكس مبتلين بالضد المقابل لها. فكما أن الضرورة قائمة على أن حفظ تلك الدرجة المسلمة من تحديد السلطة الإسلامية التي عرفت أنها من الأمور التي اتفقت عليها الأمة وأنها من ضروريات الدين الإسلامي، والتحفظ على أساس الشورية الثابت بنص الكتاب والسنة النبوية والسيرة المقدسة، لا يتصور ولا يتحقق وجودهما

(126) إشارة واضحة إلى الفقهاء المقربين من السلطان في المؤسسة الدينية الرسمية وخارجها.

(127) المصدر نفسه، مج 20، ج 5 (كانون الأول/ ديسمبر 1930)، ص 568.

(128) المصدر نفسه، ص 570.

(السلطة والشورى) إلا إذا استندنا على قوة خارجية⁽¹²⁹⁾ رادعة ومسددة تقوم بدور القوة البشرية مقام القوة العاصمة الإلهية، ولا أقل من أن تحل القوة العلمية وملكة العدالة⁽¹³⁰⁾.

الهيئة الدستورية هي إذاً «قدر مقدور من القوة العاصمة الإلهية بناءً على أصول مذهبنا طائفة الإمامية (كما يقول النائيني)، وبناءً على مذهب أهل السنة هي في مقام القوة العلمية وملكة التقوى والعدالة»⁽¹³¹⁾.

هذا الحل الدستوري الديمقراطي الذي يدافع عنه السيد النائيني في معركة تخوضها القوة المطالبة بالدستور في إيران والدولة العثمانية آنذاك ضد الاستبداد الفردي السلطاني، وضد تيار واسع من الفقهاء الذين يمثلون على حد قوله «شعبة الاستبداد الديني»⁽¹³²⁾، هو «حل إسلامي» ليس فقط للمسألة الداخلية التي كانت تعانها إيران من جزاء القمع والجور والاستبداد، وإنما أيضاً لمسألة درء الخطر الأجنبي الذي يتهدها بالتقسيم. فمشاركة الأمة في السياسة تستتفر قواها للجهاد ضد الاعتداءات التي تترىص بها آنذاك من طرف روسيا وبريطانيا. ولذا، فإنه يرى «أن تحويل السلطنة الغاصبة من نحوها الظالم الأول إلى نحوها العادل الثاني علاوة على سائر المذكورات موجب لحفظ بيضة الإسلام وصيانة حوزة المسلمين من استيلاء الكفرة الجائرين»⁽¹³³⁾.

(129) المقصود بالقوة الخارجية قوة الهيئة التمثيلية للأمة التي هي خارج القوة الإجرائية للدولة أو السلطنة كما يفهم من سياق النص الكامل.

(130) المصدر نفسه، ص 570.

(131) المصدر نفسه، ص 571.

(132) وكما تولى أبو الهدى الصيادي المنتفذ في المؤسسة الدينية العثمانية في العهد الحميدي، مهمة التصدي الديني للمطالين بالدستور، متهمًا إياهم بالكفر والابتداع، هكذا تولى من الجهة الإيرانية - الشيعة السيد محمد كاظم اليزدي أحد كبار المراجع في التجف، مهمة التصدي للحركة الدستورية وعلمائها الذين دافعوا عنها من وجهة فقهية.

راجع: الأسدي، ثورة التجف، ص 68.

(133) النائيني، العرفان، ج 4، ص 438-437.

في أي حال، ما لبثت هذه المعركة الفكرية - الفقهية التي خيضت في الوقت نفسه الذي خيضت فيه معركة الدستور العثماني، أن خفت صوتها مع وفاة المرجع الكبير الذي احتضنها وهو الشيخ كاظم الخراساني في عام 1911.

جاءت ظروف الحرب العالمية لتُعطل الجهد الدستوري ولتقحم البلاد كما رأينا في مشروعات الاقتسام والتقسيم وسياسة مناطق النفوذ، ولتدخلها في احتمال الحل العسكري الدكتاتوري. وبعدها تتقلص المشاركة الفقهية في العمل السياسي ويعتزل الفقيه في حوزته لفترة طويلة، قاصراً عمله على العبادات والمعاملات والنصح أحياناً⁽¹³⁴⁾.

من جانب الشاه بهلوي تقتصر العلاقة على الحرص على بعض البروتوكولات والزيارات الشكلية والودّية، مع التركيز على تحجيم دور الفقهاء من خلال سلسلة من التدابير والقوانين العلمانية، ومن خلال إعفاء طلاب العلوم الدينية من الخدمة العسكرية. ويستمر هذا الوضع حتى انقلاب مصدق في عام 1953⁽¹³⁵⁾، حيث يستعيد بعض الفقهاء دورهم في العمل السياسي الوطني، وحيث تستعاد من جديد أطروحات فقهاء المرحلة الدستورية⁽¹³⁶⁾.

(134) وزاد في هذه العزلة النتائج التي أسفرت عنها ثورة العشرين في العراق، والتي كان لفقهاء النجف دور قيادي فيها. إذ إن قمع الإنكليز للثورة وإقامة واجهة سياسية محلية، أدبا إلى سياسة عزل للنجف وإلى اتخاذ تدابير إقصاء للشيعنة عن مواقع الدولة الناشئة.

Djalili, *L'Islam Chi'ite et l'état*, p. 51.

(135)

(136) انظر: رسول، «صراعات الشرعية الدستورية...» ص 67.

خاتمة

توقفنا في خاتمة البحث في الدولة القاجارية عند فقيه إمامي هو محمد حسين النائيني الذي تولى مهمة الدفاع عن صيغة الدستور التي حملها الثوار الأحرار في إيران والدولة العثمانية. والنائيني في أطروحاته يترجم حالة إسلامية إصلاحية شملت العالم الإسلامي برمته آنذاك. وهو إذ نلاحظه متأثراً بالكواكبي الذي سبقه ومعتمداً أطروحاته في موضوع الاستبداد من جهة، يلتقي من جهة أخرى مع فقيه سني معاصر له في استجاباته للأسئلة الفقهية التي تطرحها تحديات العمل الدستوري (المشروطة) على الفقه الإسلامي، هو رشيد رضا (1865-1935م)، وهو الفقيه الذي ختمنا به معالجة الفصل الذي عالجنّا فيه أوضاع المؤسسة الدينية العثمانية، وموقف فقهاء الإصلاح منها.

نلاحظ أن الفقيهين يستحضران - كما رأينا - منهجية فقهية واحدة لحل المشكلات التي عاشها العالم الإسلامي آنذاك. ففي مواجهة الاستبداد السلطاني الفردي، ومحاربة الخطر الأجنبي، والتصدي لسياسة إفقار الأمة وامتهان إرادتها، يبرز مفهوم الشورى أصلاً من أصول العمل الإسلامي الذي ضمن للدولة الإسلامية في بداياتها ازدهاراً لدعوتها، ومنعة لكيانها السياسي ومشاركة للأمة في قرار حاكمها كما يتصوران.

أما «الضرورة» التي توجب سلطاناً أو حاكماً - وإن كان لا يحوز جميع شروط الإمام العادل والعالم، في مذهب أهل السنة، أو شرط العصمة المستحيل توافره في زمن الغيبة في مذهب الإمامية، فهي تحتاج إلى تحديد أو تقييد كي لا يستغل السلطان واقع «ضرورته» فيتمادى في جوره إلى ما لا نهاية.

هكذا يصبح أهل الحل والعقد في البيعة الاختيارية عند رشيد رضا برلماناً أو مجلساً تمثيلاً للأمة، أو صيغةً لمشاركة الأمة في حكم نفسها على قاعدة الإجماع، وتصبح الصيغة التمثيلية عند النائيين «قوة بشرية عاصمة»، تحل جزئياً محل القوة العاصمة الإلهية التي يفترض أن تتمثل بالإمام المعصوم. ووفقاً لهذين الاجتهادين اللذين يلتقيان في موقف سياسي واحد معاصر آنذاك لحدث كبير في إيران والدولة العثمانية (الحدث الدستوري)، يتراجع مفهوم الخليفة الواحد للعالم الإسلامي الذي تستر به سلطان الضرورة، ويتقلص دور «نائب الإمام» في الدولة السلطانية، ليخليا المجال لإمكانية قيام نظام سياسي في كل قطر من أقطار العالم الإسلامي يؤمن حدّاً من الحرية والمساواة والعدالة. ولما كانت هذه المبادئ هي المبادئ التي توصلت إليها تجربة الفكر الإنساني في «تطوره الطبيعي» وفقاً للفلسفة الوضعية الأوروبية، وهي المبادئ نفسها التي سستها التعاليم القرآنية والسنة النبوية والسلف الصالح والأئمة المعصومين، فإن المدرسة الإسلامية الجديدة التي يحرص كل من رشيد رضا وحسين النائي أن يعتبرها عنها آنذاك تعبيراً فقهياً وكلامياً وأصولياً، تجيب من يدعي أن الدستور بدعة والانتخاب خروج، هو أن الأصل إسلامي، «والبضاعة» إسلامية، وما الدولة الديمقراطية الحديثة إلا إخراج تاريخي لهذا الأصل، وترجمة واقعية لتلك المبادئ.

ثم إن تجربة الفقيهي مع البدائل التاريخية⁽¹⁾ التي استعاضت عن هذا الأصل بالبيعة القهرية وأحلت النظام السلطاني والمؤسسة الدينية الكسروية محل نظام الشورى الإسلامي، توصلهما إلى التفكير بدور المجتهدين في المرحلة المعاصرة وموقع هؤلاء في النظام السياسي المعاصر.

قامت المؤسسة الدينية العثمانية لمرحلة طويلة، بدور حماية الاستبداد السلطاني، وصولاً إلى تأسيس قطاع من الاستبداد الديني في الدولة والمجتمع،

(1) وكان آخر هذه البدائل التاريخية: العثمانية التركية والقاجارية الإيرانية.

وهو قطاع وصل إلى حد استخدام الدين في السياسة الوصولية، وفي التحكم بلعبة البلاط، ولجم حركة الفكر والرأي والاجتهاد في المجتمع، فكانت تجربة الكواكبي ورشيد رضا وغيرهما مع المفكرين مع هذه المؤسسة التي حاربتهم ونفتهم وقتلت بعضهم منطلقاً للتمييز بين المجتهد من جهة و«المعقم» أو «الفقيه الحشوي» من جهة أخرى. وفي ظل سيادة «فقهاء الحشوية» ومؤسستهم التي سيطرت على المجتمع، فاشترت عقول البعض في الوظائف والمناصب والرتب والرواتب، واستلبت مشاعر العامة بمعتقدات الخرافة والأسطورة، استحال في نظر رشيد رضا أن تقوم خلافة عادلة وعالمة تجمع عليها الأمة الإسلامية، فضلاً عن العوائق الأخرى التي يعرضها الكواكبي في كتابه أم القرى، ورشيد رضا في كتابه الخلافة أو الإمامة العظمى: (كالتمايز بين الأقوام والأقاليم، ووقوع العديد من الأقطار تحت السيطرة الأجنبية، وتضارب مطامع السلاطين والملوك في هذا المنصب...). لذلك فإن رشيد رضا الذي عاصر تجربة الدستور العثماني التي انقلبت على العرب ثم الثورة العربية التي وقعت في فسخ السياسات الدولية، ثم الثورة التركية الكمالية التي تعلمت، ليصل إلى معاناة المازق المصري في مؤتمر الخلافة، يرى أن الحل المناسب هو في تأجيل طرح مسألة الخلافة، مع التشديد على إقامة مدرسة للمجتهدين لتأهيلهم إلى هذا المنصب، وعلى تأسيس حزب للإصلاح الإسلامي. وتبقى مسألة الخلافة، منذ ذلك الحين، يكتنفها الكثير من الغموض حتى طرحت مسألة «الحاكمية الإلهية» لدى بعض الأحزاب الإسلامية ومفكرها في المرحلة المتأخرة.

أما حسين النائيني فرأى أن وظيفة «نائب الإمام» التي تساوي منصب الخلافة عند أهل السنة، لا تعني جمعاً لمهام النبي والإمام المعصوم، ولا تنازلاً من نائب الإمام عن هذه المهّمات إلى السلطان المستولي، أو اقتساماً لهذه المهّمات (مهمّات الإمام) بينه وبين السلطان كما حصل في العهد الصفوي. فثمة وظائف «حسية» يتولاها الفقهاء كجزء من ولاية الإمام (كالقضاء والتعليم وإمامة المساجد والخطبة والوعظ...). وتبقى في رأيه «القوة العاصمة البشرية» مرتبطة بقوة المجالس التمثيلية في هذا العصر التاريخي من دون أن يلغي ذلك

دور «مرجع التقليد» في الحوزات العلمية الكبرى وفي المجتمع، في مجال فقه العبادات والمعاملات.

قامت الدولة بعد تجربتي الدستور في إيران والدولة العثمانية، على أساس نظام إقليمي - دولي استقرت عليه نتائج الحرب العالمية الأولى، وكان أن قطع بعض هذه الدول مع الإسلام من خلال تدابير علمانية حادة، وأعلن بعضها الآخر التزامًا شكليًا بعناوين الشريعة، وحاول البعض أيضًا التوفيق بين الجانبين. وفي جميع هذه الأحوال، أهملت المسألة الديمقراطية في بناء مؤسسات الدولة الحديثة واستعاض عنها بأساليب الضبط والقمع. وتراجع هم التعبير عن حرية الأمة وحق مشاركتها.

اعتقد الفقهاء الدستوريون بإمكانية الحد من الشطط والانحراف، ومن الإفراط والتفريط، من خلال الدعوة إلى صيغة «الأمة الوسط» ونقل فكرة الشورى إلى مستوى المؤسسات الحديثة التي توصل إليها تطور الفكر الإنساني في العالم. ويبقى في هذه الإمكانية دور الفقيه - المجتهد جزءًا لا يتجزأ من سعي مجمل أفراد الأمة لإقامة هذا التوازن. وهذا الجهد هو بذل وسعي وتحصيل علمي متواصل وارتباط بقضايا الأمة، وليس رتبة في مؤسسة سلطانية، ولا لقبًا يصدر عن سلطان أو حزب، أو استيلاء من الفقيه على مقادير السلطة ليصبح الفقيه - السلطان. كان هذا التوازن هدفًا في التاريخ ولا يزال.

الملاحق

الملحق الأول

شاهات إيران(*)

الصفويون
907-1148هـ / 1502-1736م

الميلادي	المجري	
1502	907	إسماعيل الأول
1524	930	طهماسب الأول
1576	984	إسماعيل الثاني
1578	985	محمد خدابنده
1587	995	عباس الأول
1628	1037	صفي الأول
1642	1052	عباس الثاني
1668	1077	صفي الثاني (جلس باسم سليمان الأول)

يتبع

(*) اقتبست جداول الشاهات والسلطين من: ستانلي لين بول، الدول الإسلامية، ترجمة محمد صبحي فرزات، 2 ج (دمشق: مطبعة الملاح، 1974)، القسم الثاني.

تابع

1694	1105	حسين الأول
1722	1135	طهاسب الثاني
1736-1731	1148-1144	عباس الثالث

الأفغانيون

1722	1135	محمود
1729-1725	1142-1137	أشرف

الأفشاريون

1736	1148	نادر شاه
1747	1160	عادل شاه
1748	1161	إبراهيم
1796-1748	1210-1161	شاه رخ

الزنديون

1779	1136	كريم خان
1779	1193	أبو الفتح
1779	1193	علي مراد
1779	1193	محمد علي
1779	1193	صادق
1781	1196	علي مراد (مرة ثانية)
1785	1199	جعفر
1794-1789	1209-1203	لطف علي

يتبع

القاجاريون

تابع

1779	1193	آقا محمد
1797	1211	فتح علي (بابا خان)
1834	1250	محمد شاه
	1266-1264	(ثورة حسن خان سالار)
1848	1264	ناصر الدين شاه
1896	1313	مظفر الدين شاه
1907	1324	محمد علي شاه
1925-1909	1343-1326	أحمد شاه بن محمد علي

الملحق الثاني سلاطين آل عثمان

الميلادي	المجري	
1299	699	عشان الأول
1326	726	أورخان غازي
1359	761	مراد الأول
1402-1389	805-792	بايزيد الأول
1410-1403	813-806	الأمير سليمان
1413-1403	816-806	محمد شلبي
1413-1410	816-813	موسى شلبي
1422-1419	825-822	مصطفى شلبي
1413	816	شلبي محمد
1421	824	مراد الثاني (المرّة الأولى)
1444	848	الفتاح محمد الثاني (المرّة الأولى)
1444	848	مراد الثاني (المرّة الثانية)

يتبع

تابع

1451	855	الفتاح محمد الثاني (المرّة الثانية)
1481	886	بايزيد الثاني
1512	918	سليم الأول
1520	926	سليمان الأول
1566	974	سليم الثاني
1574	982	مراد الثالث
1595	1003	محمد الثالث
1603	1012	أحمد الأول
1617	1026	مصطفى الأول (المرّة الأولى)
1618	1027	عثمان الثاني
1622	1031	مصطفى الأول (المرّة الثانية)
1623	1032	مراد الرابع
1640	1049	إبراهيم
1648	1058	محمد الرابع
1687	1099	سليمان الثاني
1691	1102	أحمد الثاني
1695	1106	مصطفى الثاني
1703	1115	أحمد الثالث
1730	1143	عمود الأول
1754	1168	عثمان الثالث
1757	1171	مصطفى الثالث

تبع

تابع

1774	1187	عبد الحميد الأول
1789	1203	سليم الثالث
1807	1222	مصطفى الرابع
1808	1223	محمود الثاني
1839	1255	عبد المجيد
1861	1277	عبد العزيز
1876	1293	مراد الخامس
1876	1293 (وفاته 1336)	عبد الحميد الثاني
1909	1327	محمد رشاد الخامس
1922-1918	1341-1336	محمد وحيد الدين السادس

المراجع

1- العربية

كتب

ابن خلدون، أبو زيد عبد الرحمن بن محمد. المقدمة. بيروت: دار إحياء التراث العربي، [د. ت.].

أرسلان، شكيب. السيد رشيد رضا أو إخاء أربعمائة سنة. دمشق: مطبعة ابن زيدون، 1937.

الأسدي، حسن. ثورة النجف. بغداد: منشورات وزارة الاعلام، 1975.

الأفغاني، جمال الدين. الأعمال الكاملة. دراسة وتحقيق محمد عمارة. بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1981. ج2.

أولسن، روبرت دبليو. حصار الموصل والعلاقات العثمانية - الفارسية، 1718-1743. ترجمة عبد الرحمن الجليلي. الرياض: دار العلوم، 1983.

بروكلمان، كارل. تاريخ الشعوب الإسلامية. ترجمة نبيه أمين فارس ومنير البعلبكي. بيروت: دار العلم للملايين، 1948؛ ط 8 (1979).

بني المرجة، موفق. صحوة الرجل المريض أو السلطان عبد الحميد الثاني والخلافة الإسلامية. الكويت: مؤسسة صقر الخليج، 1984.

بهاء الدين العاملي، محمد. كتاب الكشكول. بيروت: مكتبة دار البيان، [د.ت.].

البيطار، محمد بهجة. حياة شيخ الإسلام ابن تيمية. ط 2. دمشق: المكتب الإسلامي للطباعة والنشر، 1972.

بيهم، محمد جميل. العرب والترك في الصراع بين الشرق والغرب.

التونجي، محمد. بهاء الدين العاملي، أديبًا، شاعرًا، عالمًا. [دمشق]: المستشارية الثقافية للجمهورية الإسلامية الإيرانية بدمشق، 1985.

جب، هاملتون ويون، هارولد. المجتمع الإسلامي والغرب. ترجمة أحمد عبد الرحيم مصطفى. القاهرة: [د. ن.]. 1985. ج 2.

الجبجي العاملي، زين الدين بن علي (الشهيد الثاني). الروضة البهية في شرح اللمعة الدمشقية. تقديم بقلم: محمد مهدي الأصفي. النجف: جامعة النجف، 1386 هـ [1966 م].

_____. منية المرید في آداب المفید والمستفید. تحليل وتحقيق عبد الأمير شمس الدين. بيروت: دار الكتاب اللبناني، 1981. (موسوعة الفكر التربوي العربي الإسلامي، التربية عند الفقهاء؛ الحلقة 1)

جمعة، بديع محمد. الشاه عباس الكبير. بيروت: دار النهضة العربية، 1980.

الحر العاملي، محمد بن الحسن. أمل الآمل. تحقيق أحمد الحسيني. ط 2. بيروت: مؤسسة الوفاء، 1983. ج 2.

الخطيب، عدنان. الشيخ طاهر الجزائري: رائد النهضة العلمية في بلاد الشام، وأعلام من خريجي مدرسته. القاهرة: معهد البحوث والدراسات العربية، 1971.

الخوانساري، محمد باقر زين العابدين. روضات الجنات في أحوال العلماء والسادات. إعداد أسد الله إسماعيليان. قم: [د. ن.]. 1392 هـ. ج 8.

دائرة المعارف الإسلامية الشيعية. بيروت: دار التعارف، 1981. 3 مج.
الدستور. ترجمة نوفل أفندي نعمة الله نوفل. [بيروت: المطبعة الأدبية،
1301 هـ].

رستم، أسد. آراء وأبحاث. بيروت: منشورات الجامعة اللبنانية، 1976.
رسول، فاضل. هكذا تكلم علي شريعتي. ط 3. بيروت: دار الكلمة للنشر،
1987.

رضا، محمد رشيد. الخلافة أو الإمامة العظمى: مباحث شرعية سياسية
اجتماعية إصلاحية. القاهرة: مطبعة المنار، 1923.

الرهمي، عبد الحليم. تاريخ الحركة الإسلامية في العراق. بيروت: الدار
العالمية للطباعة والنشر والتوزيع، 1985.

الزركلي، خير الدين. الأعلام. ط 5. بيروت، 1980.

زيادة، خالد. اكتشاف التقدم الأوروبي: دراسة في المؤثرات الأوروبية على
العثمانيين في القرن الثامن عشر. بيروت: دار الطليعة، 1981.

_____. الصورة التقليدية للمجتمع المدني: قراءة منهجية في سجلات محكمة
طرابلس الشرعية في القرن السابع عشر وبداية القرن الثامن عشر. طرابلس:
الجامعة اللبنانية، 1983.

الشناوي، عبد العزيز. الدولة العثمانية دولة إسلامية مفترى عليها. ج 1. القاهرة:
جامعة القاهرة، 1980.

الصدر، محمد باقر. المعالم الجديدة للأصول. ط 3. بيروت: دار التعارف،
1981.

طاشكيري زاده، أبو الخير أحمد بن مصطفى بن خليل. الشقائق النعمانية في
علماء الدولة العثمانية ويليهِ العقد المنظوم في ذكر أفاضل الروم. بيروت:
دار الكتاب العربي، 1975.

- عباس، إحسان. عهد أردشير. بيروت: دار صادر، 1967.
- عبد اللطيف، كمال. في تشريح أصول الاستبداد، قراءة في نظام الأداب السلطانية. بيروت: دار الطليعة، 1999.
- عبده، محمد. الأعمال الكاملة. تحقيق وتقديم محمد عمارة. بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1972.
- العدوي، إبراهيم أحمد. رشيد رضا الإمام المجاهد. القاهرة: المؤسسة المصرية العامة، [د.ت.].
- عمار، محمد. الإسلام والعروبة والعلمانية. بيروت: دار الوحدة، 1981.
- الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد. الاقتصاد في الاعتقاد. تقديم عادل العوا. بيروت: دار الأمانة، 1969. (مكتبة التراث العربي 1)
- _____. المنقذ من الضلال والموصل إلى ذي العزة والجلال. ط 7. بيروت: دار الأندلس، 1976.
- الغزي، نجم الدين. لطف السمر وقطف الثمر: من تراجم أعيان الطبقة الأولى من القرن الحادي عشر. حققه محمود الشيخ. دمشق: وزارة الثقافة، 1981.
- فريد، محمد (بك المحامي). تاريخ الدولة العلية العثمانية. بيروت: دار الجيل، 1977.
- فياض، عبد الله. تاريخ الإمامية وأسلافهم من الشيعة. بيروت: [د.ن.]. 1975.
- _____. الثورة العراقية الكبرى سنة 1920. بغداد: مطبعة الإرشاد، 1963.
- القاسمي، ظافر. جمال الدين القاسمي وعصره. دمشق: مكتبة أطلس، 1965.

كاهن، كلود. تاريخ العرب والشعوب الإسلامية منذ الإسلام حتى بداية
الإمبراطورية العثمانية. نقله إلى العربية بدر الدين القاسم. بيروت: دار
الحقيقة للطباعة والنشر، 1977.

كرد علي، محمد. خطط الشام. 6 ج. بيروت: دار العلم للملايين، 1969.
الكواكبي، عبد الرحمن. الأعمال الكاملة. تحقيق ودراسة محمد عمارة.
بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1975.

كوثراني، وجيه. السلطة والمجتمع والعمل السياسي: من تاريخ الولاية العثمانية
في بلاد الشام. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1988.

الليثي، سميرة. جهاد الشيعة. بيروت: دار الجيل، 1975.

لين بول، ستانلي. الدول الإسلامية. ترجمة محمد صبحي فرزات. 2 ج. دمشق:
مطبعة الملامح، 1974.

الماوردي، أبو الحسن علي بن محمد بن حبيب. الأحكام السلطانية والولايات
الدينية. ط 3. مصر: مكتبة ومطبعة البابي الحلبي، 1973.

_____. تسهيل النظر وتعجيل الظفر في أخلاق الملك وسياسة الملك. تحقيق
ودراسة رضوان السيد. بيروت: المركز الإسلامي للبحوث، 1987.
(سلسلة نصوص الفكر السياسي العربي الإسلامي؛ 1)

_____. قوانين الوزارة وسياسة الملك. تحقيق ودراسة رضوان السيد. بيروت:
دار الطليعة، 1979.

مختارات سياسية من مجلة المنار. تقديم ودراسة وجيه كوثراني. بيروت: دار
الطليعة، 1980.

مصطفى، أحمد عبد الرحيم. في أصول التاريخ العثماني. بيروت؛ القاهرة: دار
الشروق، 1972.

مطهرى، مرتضى. الإسلام وإيران. 3 ج. بيروت: دار التعارف، [د. ت.].

مغنية، محمد جواد. الخميني والدولة الإسلامية. بيروت: دار العلم للملايين، 1979.

منيمنة، حسن. تاريخ الدولة البويهية. بيروت: الدار الجامعية، 1987.

هويدي، فهمي. إيران من الداخل. القاهرة: مؤسسة الأهرام، 1987.

دوريات

ابن جماعة، بدر الدين. «تقرير الأحكام في تدبير أهل الإسلام». تحقيق هانز كوفلر. مجلة إسلاميكا (الألمانية): المجلد الرابع، 1932.

حجتي، محمد باقر. «بهاء الدين وآثاره». الثقافة الإسلامية (دمشق): العدد 5، 1986.

رسول، فاضل. «الدين والدولة وصراعات الشرعية في الثورة الدستورية الإيرانية 1905-1911». الحوار: العدد 6، 1987.

السيد، رضوان. «الدين والدولة: إشكالية الوعي التاريخي». الحوار: العدد 6، 1987.

فنكن، كارل فريدريش فون. «المضمون الخالد لكتاب نظام الملك في السياسة «سياستنامه»». فكر وفن: العدد 20، حزيران/يونيو 1972.

كسائي، نور الله. «خواجة نظام الملك الطوسي والمدارس النظامية». الثقافة الإسلامية (دمشق): العدد 6، 1986.

«مذكرات مؤتمر الخلافة الإسلامية». المنار: مج 27، جزء 5، 1926.

المنار: مج 35، ج 1، 25 آذار/مارس 1925.

مهاجر، جعفر. «بهاء الدين العاملي، مؤلفاً مجدداً». الثقافة الإسلامية (دمشق): العدد 5، 1986.

_____. «الشهيد الأول: محمد بن مكي الجزيني». مجلة الغدير (بيروت):
الأعداد 1 و2 و3، 1981.

النائيني، محمد حسين. «الاستبدادية والديمقراطية». مقالات مترجمة إلى
العربية من الكتاب الفارسي: «تنبيه الأمة وتنزيه الملة»، ط1، 1909 وط2
1955. العرفان: مج 20، الأجزاء 1 و2 و3 و4 و5، حزيران، تموز، تشرين
الثاني وكانون الأول 1930.

أطروحة

لواساني، أحمد. «كتاب سير الملوك المعروف بسياسةنامه». أطروحة دكتوراه
غير منشورة، جامعة القديس يوسف، بيروت، 1979.

2- الأجنبية

Books

Algar, Hamid. *Religion and State in Iran 1785-1906: The Role of the Ulama in the Qajar Period*. Berkeley: University of California Press, 1969.

Braudel, Fernand. *La Méditerranée et le monde méditerranéen à l'époque de Philippe II*. 4^{me} éd. revue et corrigée. Paris: Armand Colin, 1979. 1^{re} éd. 1949. 2 tomes.

Djalili, Mohamad-Reza. *Religion et revolution: L'Islam Shi'ite et l'Etat*. Paris: Economica, 1981.

Encyclopédie de l'Islam. n.e. 5 vols. leiden, Maisoneuve, 1968-1987.

Engelhardt, Edouard. *La Turquie et le Tanzimat ou, Histoire des réformes dans l'Empire Ottoman depuis 1826 jusqu'à nos jours*. Paris: 1894.

Laoust, Henri. *Les Shismes dans l'Islam: Introduction à une étude de la religion musulmane*. Paris: Payot, 1977.

Lewis, Bernard. *Le Langage politique de l'Islam*. Paris: Gallimard, 1988.

Repp, R. C. *The Mufti of Istanbul: A Study in the Development of the Ottoman Learned Hierarchy*. Oxford, UK: Ithaca Press, 1986.

Riza, Ahmet. *La Faillite morale de la politique occidentale en Europe*. Paris: Picart, 1922.

Le Shi'isme imâmite: Colloque de Strasbourg (6-9 mai 1968). Paris: Presses universitaires de France, 1970. (Bibliothèque des centres d'études supérieures spécialisés, travaux du Centre d'études supérieures spécialisé d'histoire des religions de Strasbourg)

Periodicals

Corbin, Henri. «La Place de Molla Sadra Shirazi dans la philosophie iranienne.» *Studia Islamica* (Paris): XVIII, 1963.

Lambton, A. «A Reconsideration of the Position of the Marja' Al-Taqlid and the Religious Institutions.» *Studia Islamica* (Paris): XX, 1964.

فهرس عام

ابن أميرخان، سعد الله بن عيسى:

102

ابن بابويه القمي، أبو جعفر محمد بن

علي: 44، 41

ابن تيمية الحراني، أبو العباس أحمد

بن عبد الحلیم: 10، 35، 60،

153، 64، 62

ابن جماعة، أبو عبد الله محمد بن

أبي بكر: 10

ابن الخطيب، محيي الدين محمد:

108، 104

ابن خلدون، أبو زيد عبد الرحمن

بن محمد: 19، 26-28، 30،

35، 48، 64، 112، 144

ابن سينا، أبو علي الحسين بن

عبد الله: 176

- أ -

الأدب السلطانية: 27-30

آزاد خان (حاكم أذربيجان): 84

آسيا الصغرى: 70-71، 73، 75،

87

آل عثمان: 12

إبراهيم باشا (الصدر الأعظم

العثماني): 78

ابن الأثير، عز الدين: 49

ابن ادريس الحلبي، محمد بن

منصور: 163

ابن أفضل الدين الحسيني، حميد

الدين: 102، 104، 108

ابن الياس، محيي الدين شيخ محمد:

102

ابن عباس، عبد الملك بن عبد المطلب: 28	أبو الهدى الصيادي، محمد بن حسن وادي: 27، 111، 126، 130، 136-135
ابن العربي، أبو بكر محمد بن عبد الله: 74، 76، 134، 154، 176	أتابكة أذربيجان: 151
ابن العودي، محمد بن علي: 116-119	أتابكة فارس: 151
ابن المسلمة: 52	اتفاقية سايكس - بيكو (1916): 12
ابن المطهر الحلي، جمال الدين الحسن بن يوسف: 42، 60-62، 73، 115، 152-153	الاجتهاد: 108، 110، 120، 132-134، 162، 177
أبو أحمد الموسوي: 41	الاجتهاد الفقهي: 63
أبو جعفر المنصور (الخليفة العباسي): 62	الاحتلال الإنكليزي للعراق (1914): 185
أبو زيد، نصر حامد: 20	الاحتلال الإيطالي لليبيا (1911): 197
أبو السعود بن محمد بن مصطفى العماد: 100، 102، 105-106، 114، 156	الأحكام السلطانية: 35، 55
أبو كالجار مرزيان بن شرف الدولة (الأمير البويهبي): 51	أحمد الأول (السلطان العثماني): 79
أبو مسلم الخراساني: 149	أحمد باشا (والي بغداد): 83
	أحمد الثالث (السلطان العثماني): 82
	أحمد شاه: 197-198

الأخوان المسلمون: 8-9، 144	الاسترأبادي، محمد أمين: 177-
الأدب الفارسي: 151	183، 178
أذربيجان: 71، 73، 79، 82، 84، 87	الاستشراق: 17
الأردبيلي، أحمد بن محمد (المقدس الأردبيلي): 173	الأسدي، حسن: 197
أردشير الأول (الملك): 27، 29-31	أسرة الباوند: 151
أرسلان، شكيب: 141	الأسرة البهلوية: 198
أرضروم: 86-87	أسرة الزند: 84
أرطغرل (شيخ قبيلة قايي): 69	الأسرة القاجارية: 84، 186-187، 193
أرمينيا: 87	اسطنبول: 78، 82، 92، 110، 113، 131، 138
أريوان (مدينة صفوية): 80-82	الإسكندرون: 87
الأزهر: 129-131	الإسلام: 15-18، 20، 22-23، 26، 28، 35، 48، 63-64، 72، 75-76، 83، 126، 128، 132، 139، 141، 147-150، 152، 183، 199، 203-204، 210
إسبانيا: 53، 89، 93	الإسلام السياسي: 26
الأستانة: 136	الإسلام الكلاسيكي: 15-16
الاستبداد: 25، 130-132، 136، 200، 207	إسماعيل الأول (الشاه الصفوي): 72-77، 79، 152-156، 160، 164، 167
الاستبداد الديني: 208	
الاستبداد الفردي السلطاني: 204، 207-208	

- إسماعيل الثاني (الشاه الصفوي): الأقيونيون: 152
79، 88
- الإسماعيليون: 151
- الأشعري، أبو الحسن علي بن إلغاء الخلافة العثمانية (1924): إسماعيل: 41
7-8، 11-12، 141
- أصفهان: 81، 84، 160، 165، الإمارة الاستيلاء: 53، 111، 144
167-168، 173-175، 179-180
- الإصلاح الاجتماعي: 137
- الإصلاح الإسلامي: 122، 134، الإمارة البويهية: 44، 50، 52-53
136
- إمارة سلاجقة الروم: 69
- الإمامة: 7، 10، 12، 39، 42، 48، الإمامة المعصومة: 11
59، 65، 115-116
- إصلاح التعليم: 131
- الإصلاح الديني: 137
- الإصلاح العثماني: 126
- الإفتاء: 99-100، 107
- أفريقيا: 53
- أفغانستان: 185
- الأفغاني، جمال الدين: 111، الامتيازات الأجنبية: 90، 94
130-131، 188، 190
- 193
- الاقتصاد المتوسطي: 94
- الأمين، محسن: 11، 120
- الأناضول: 54، 69، 71-73، 77، 87-88، 91، 122، 155
156

- ب -	الأناضول الشرقي: 78، 86، 91
الباطنية: 44	الانتداب الفرنسي في بلاد الشام: 11
بالي، اده: 70، 100	الأنصاري، مرتضى: 188
بالي، محيي الدين محمد بن علي بن يوسف: 102	انقلاب مصدق في إيران (1953): 205
بايزيد الأول (السلطان العثماني): 105-104، 101، 71	الإنكشارية: 82، 124
بايزيد الثاني (السلطان العثماني): 156، 74-72	أهل الحل والعقد: 139-140، 208، 143
البحر الأبيض المتوسط: 54، 76، 92، 87	أورخان غازي (السلطان العثماني): 71-70
بحر قزوين: 92	أوروبا: 88-89، 91، 93-94، 128، 124
بحر مرمرة: 71	أوروبا الشرقية: 72، 75
البحرين: 120، 158	أولسن، روبرت دبليو: 91
بحيرة آرال: 152	إيران: 7، 9، 20، 53-56، 61، 72-73، 81-82، 84، 91-93، 114، 116، 120، 122، 147، 149-153، 155، 158-159، 161-162، 168، 172، 178، 182، 184-186، 190-191، 193-194، 196-198، 204
البرقاوي، محمد أفندي: 113	
بروصة (بورصة): 73، 101، 105	
بريطانيا: 89، 186، 189، 204	
البصرة: 87، 90-91، 176، 191	208

البهبهاني، محمد باقر: 187	بغداد: 41، 47، 52، 57، 72-73،
البوريني، الحسن: 169	77-78، 80-81، 87، 90-
بوون، هارولد: 99	91
البويهيون: 39-41، 53، 151	البكري، محمد بن أبي الحسن:
بيت المقدس انظر القدس	168
بيروت: 136	بلاد الروم: 118-119
- ت -	بلاد الشام: 12، 53، 63، 80، 83،
التاريخ الإسلامي: 19-20، 23-	87-88، 92، 103، 110،
26، 29، 33، 39، 54-55،	115، 119، 134، 136، 140،
202	158، 167-168، 173، 181-
التاريخ الأوروبي: 17، 20	182، 184
التاريخ الأوروبي - المسيحي: 21،	بلاد المعجم: 172
23-24	بلاد العرب: 172، 183
التبادل التجاري: 85-86	بلاد فارس: 41، 52، 71، 73،
تبريز (مدينة): 77-78، 82، 86-	87-88، 92، 147
89	بلاد قرمان: 105
تجارة الحرير: 88	البلقان: 71-72، 76
التجارة الخارجية الإيرانية: 88	البناء، حسن: 9، 144
التجارة الغربية: 94	بنو اينجو: 152
تدين المجتمع: 21	بهاء الدولة (السلطان البويهي): 41
	البهبهاني، عبد الله: 195

تركيا: 92، 114، 139، 198	تلمسان (ولاية جزائرية): 76
التسنن: 153	التنظيمات العثمانية: 125
تأسيس الدين: 25	التواصل الثقافي: 109-110
التشيع: 77، 147، 150، 153، 155-158، 161، 176، 182-	تونس: 76
184	تيمورلنك (القائد المغولي): 71، 73، 152
التشيع الإيراني: 150	- ث -
التشيع الصفوي: 93، 161	الثقافة الحديثة: 195
التشيع العلوي: 161	الثقافة الدينية: 195
التصوف: 76، 155-156	الثقافة السياسية الإسلامية: 30
التعصب: 24-25	الثقافة السياسية العربية: 30
التعصب الاجتماعي: 25	الثقافة المدنية: 25
التعصب الثقافي: 25	الثورة الإسلامية في إيران (1979): 7، 35
التعصب الديني: 25	الثورة الإنكشارية (1623): 122
التعليم الديني: 124، 130	الثورة البلشفية (1917): 197
التغريب: 15، 17، 24	الثورة الدستورية في إيران (1905- 1911): 188، 193، 195،
التغلب: 111، 144	197، 199
التقليد: 162-163	
التقية: 44، 115، 175، 182	

ثورة شاه قولو في الأناضول (1511): 156	167، 173، 178-179، 181، 184
الثورة الصناعية: 34، 94	الجزائر: 76
الثورة العربية الكبرى (1916): 209، 138	الجزيني، محمد بن مكّي (الشهيد الأول): 115
- ج -	جعفر بن محمد الصادق (الإمام): 201، 182، 171
الجامعة الإسلامية: 132	جلال الدولة (السلطان البويهّي): 51
جان بُردِي الغزالي (الأمير المملوكي): 74	جلال الدين أبو الفتح ملكشاه (السلطان السلجوقي): 54، 65
الجابري، محمد عابد: 19، 27	جب، هاملتون: 99
الجبرتي، عبد الرحمن: 129	الجلاليريون: 152
جبع (منطقة): 117-119، 167	الجماعة الإسلامية (لبنان): 10
الجبعي العاملي، زين العابدين بن علي (الشهيد الثاني): 110، 115-121، 163، 166-168، 173، 184	جمال الدين الواعظ: 195
جبق زاده، تاتار: 124	الجمالي، علاء الدين بن أحمد بن محمد: 102
جبل عامل (جنوب لبنان): 110، 115، 120، 158، 166-	جمعية الاتحاد والترقي: 126، 137
	جمعية تركيا الفتاة: 126
	جنكيز خان (الملك المغولي): 61
	جنوة (مدينة إيطالية): 90

الحرب العراقية - الإيرانية (1980-1988): 9	جنيد بن إبراهيم: 71، 155
حركة الإصلاح في مصر: 129	الجهاد: 70
الحركة الإصلاحية الإيرانية: 186	جورجيا: 71، 79، 82
الحركة الإصلاحية العثمانية: 186	الجويني، أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله (إمام الحرمين): 56
حركة أهل التسوية (إيران): 150	الجيش العثماني: 78، 122
حركة التحرر الوطني التركي: 12	الجيلاني، عبد القادر: 78، 136
الحركة الدستورية الإيرانية: 35، 190، 195، 201	- ح -
الحركة الدستورية التركية: 35، 126، 137	حادثة المجتهدين (1895): 133
الحروب الصليبية: 111	الحاكمية الإلهية: 19، 22، 25، 209، 144، 35
التحرير الإيراني: 88-90	الحجاز: 118، 138، 143، 168
حزب الإصلاح الإسلامي: 143-209، 144	الحر العاملي، محمد بن الحسن: 116-118، 168، 177-182، 184
حزب الله (لبنان): 10	الحرب العالمية الأولى (1914-1918): 12، 138، 197، 210
حزب الحرية والائتلاف (تركيا): 126	الحرب العثمانية - الفارسية: 92، 94
حزب الدعوة (العراق): 9	
الحسن العسكري (الإمام الحادي عشر): 43	

حسين الأول (الشاه الصفوي): 81-	خراسان (إقليم إيراني): 71، 80،
82	82
الحسين بن علي بن أبي طالب:	الخراساني، محمد كاظم: 183،
150، 161-162	195-197، 199، 205
الحسين بن علي (شريف مكة):	الخروج على السلطان: 27
138، 143	
حسين، طه: 20	الخلافة الإسلامية: 139
الحضارة الإسلامية: 19، 149	الخلافة الأموية: 149
الحضارة الأوروبية: 17-18	الخلافة الراشدة: 39
الحضارة الغربية: 142، 144	الخلافة العباسية: 39، 46-47،
الحق الديني: 30	49، 53، 63، 77-78، 149
الحكم الفردي المطلق: 25	الخلافة العثمانية: 7
الحكمة الهندية: 175	خليج البصرة: 152
حلب: 78، 87-88، 90-91،	خليفة، مارسيل: 20
132، 151، 169	
حيدر بن جنيد (الشيخ الصوفي):	الخليل (مدينة): 57
71	الخميني، آية الله الموسوي (الإمام):
- خ -	7، 9
خامثي، علي: 9	الخوانساري، محمد باقر زين
خدا بنده (الملك الإيلخاني): 61-	العابدين: 180-181، 184
62	خير الدين بروسا: 76

الدولة الحديثة: 210	- د -
دولة الخلافة: 12	الداماد، محمد باقر بن المير الحسيني: 174
الدولة الديمقراطية الحديثة: 208	داود بن سلجوق (السلطان السلجوقي): 52
الدولة السلجوقية: 184	الدستور الإيراني (1906): 198
الدولة السلطانية: 12، 24-25، 28، 30، 39، 52، 63-64، 208-99، 164، 182، 208	- (1979): 7
الدولة العباسية: 28، 149، 184	الدستور العثماني (1876): 186
الدولة العثمانية الجديدة: 126	- (1908): 137، 198، 205، 209
الدولة العربية الحديثة: 24	الدعوة الدينية: 19، 30
دولة العصية: 48	دمشق: 57، 74، 110، 112، 114، 117، 152، 169
الدولة الفارسية: 28	الدولة الإسلامية: 51، 207
الدولة القومية الإيرانية: 158	الدولة الأفشارية: 84
الدولة القومية التركية: 141	الدولة الأموية: 28
الدولة الكسروية: 184	الدولة الإيلخانية: 152
الدولة المحدثة: 55	الدولة البويهية: 184
الدولة المملوكية: 63، 71	دولة التيموريين في إيران: 73
الدولة الوضعية الحديثة: 35	

ديار بكر: 73-74، 78، 80، 87-	- ز -
88	
الديمقراطية: 25	الزراذشتية: 147-148، 151
الدين الإسلامي: 203	الزهد: 76
- ذ -	الزواج المدني في لبنان: 20
الذهبي، أبو عبد الله محمد بن أحمد:	- س -
62	السامانيون: 151
- ر -	سامراء (مدينة عراقية): 188
رأس الرجاء الصالح: 86، 88، 90،	السريداريون: 152
94	سقوط بغداد (1258): 75، 97،
رب، ريتشارد: 103	111، 152
رستم باشا: 120	السلاجقة: 39-40، 42، 52-55،
رضا خان: 197-198	60، 99
رضا، محمد رشيد: 111، 128،	سلاجقة خراسان: 151
134-141، 143-144، 198،	سلاجقة كرمان: 151
207-209	
الرفاعي، أحمد: 136	سلطان حسين (الشاه الإيراني):
رفيق، محمد: 124	164
ركن الدولة (السلطان البويهبي): 41	السلطة الأيديولوجية: 109
روسيا: 71، 186، 204	السلطة الإيلخانية: 71

سلطة الدينية: 21-22، 24-25	سنة إيران: 34، 114
سلطة المدنية: 21-22، 24-25	السنية: 176
السلطنة الإسلامية: 202	السهروودي، شهاب الدين أبو حفص عمر بن عبد الله: 60، 154، 174-175
سلمان الفارسي: 150	
سليم الأول (السلطان العثماني): 11، 74-78، 134	سورية: 54، 60، 71-74، 76- 77، 80، 88، 185
سليم الثالث (السلطان العثماني): 124-125	السياسات الأوروبية: 193 السياسات الثقافية: 30
سليم الثاني (السلطان العثماني): 79-80، 88-89	السياسة الاصطلاحية: 19، 28
سليمان الصفوي (الشاه الإيراني): 180	السياسة الشرعية: 19، 28، 35 السياسة الغربية: 125، 127
سليمان القانوني (السلطان العثماني): 76، 78، 89-90، 98، 100- 101، 105-106، 108، 112- 113، 115، 118، 120-121، 134	السياسة المدنية: 25 السيد، رضوان: 27 - ش -
سمرقند: 72، 152	الشامي، معروف: 119 شاه رخ (الشاه الأفشاري): 84
السمناني، علاء الدين: 154	شاهين، جيروم: 23
سنان باشا: 79	الشرعية الدينية: 62

الشيخ المفيد، محمد بن محمد	شرعية السلطة: 44، 49
بن النعمان: 40-44، 115، 162-163	الشرعية السياسية: 62
شيراز (مدينة إيرانية): 174-175	شركة الهند الشرقية البريطانية: 90، 169
الشيرازي، صدر الدين محمد	شروان (منطقة): 73، 79، 82
بن إبراهيم (الملاصدرا): 174- 177، 183	الشرعية الإسلامية: 33
الشيرازي، محمد حسن (ميرزا): 188-192	شريعتي، علي: 93، 161
الشيعة الإمامية الإثني عشرية: 33، 40-42، 44، 48، 51، 61- 63، 73، 83، 115، 154- 155، 157، 160، 163، 168، 176-177، 187، 198، 202-204، 207	الشريف الرضي، أبو الحسن محمد بن الحسين: 40-41
شيعة الأناضول: 34	الشريف المرتضى، أبو القاسم علي بن الحسين: 40-44، 115، 162-163
شيعة جبل عامل: 182	شعبان، سعيد: 9
شيعة سورية: 34	الشعراني، عبد الوهاب: 133-134
شيعة العراق: 34	شمال أفريقيا: 76
شيعة لبنان: 34	شمس الدين أحمد بن سليمان بن كمال باشا: 102
	الشهرستاني، أبو الفتح محمد بن عبد الكريم: 10
	الشيبي، كامل: 156

شيعة الولايات العثمانية: 114

- ض -

الشيعة: 151، 176

ضريح أبي حنيفة: 73، 80

- ص -

- ط -

صافي الأول (الشاه الصفوي): 80

طاشكيري زاده، أبو الخير أحمد بن

صافي الثاني (الشاه الصفوي): 81

مصطفى: 101، 104-105

الصحوة الإسلامية في مصر: 129

الطباطبائي، محمد: 195

الصدر، محمد باقر: 43-45

طرابلس (مدينة): 109-110،

134-135

الصراع الصفوي - العثماني: 34،

الطرطوشي، أبو بكر محمد بن

77، 84، 86، 110، 114،

الوليد: 28

120، 166-167

الطريقة الرفاعية: 135

صفي الدين الأردبيلي: 71، 76،

الطريقة الصفوية: 154-155

154

الطريقة القادرية: 135

صلاة الجمعة: 160

الطريقة الكبرائية: 154

الصفوية: 57، 69-70، 99، 113،

الطريقة المولوية: 135

134، 153-154، 176

طغرل بك بن سلجوق (السلطان

الصفوية الإيرانية: 162، 175

السلجوقي): 51-52

الصفوية الشعبية: 114

طهران: 185، 197

صيدا (مدينة): 167

الطهطاوي، رفاعه رافع: 129

الصين: 61

طهماسب الأول (الشاه الصفوي):
العاملِي، حسين بن عبد الصمد:
77-78، 89، 120، 160،
168

164، 167-168

طهماسب الثاني (الشاه الصفوي):
عباس الأول (الشاه الصفوي): 79-
80، 85، 89-90، 158، 164،
82
169-170، 172-173، 175

طوس (مدينة إيرانية): 56-57
عباس الثالث (الشاه الصفوي): 82،
91، 93
الطوسي، أبو جعفر محمد بن

الحسن: 40، 42-45، 115

عباس الثاني (الشاه الصفوي): 81

العباسي، عبد الرحيم: 119

الطوسي، نصير الدين محمد بن
محمد: 152، 162-163

عبد الله بن عمر بن الخطاب: 199

طومان باي (السلطان المملوكي):
74

عبد الجبار، أبو الحسن بن محمد:
42

- ظ -

عبد الحميد الثاني (السلطان
العثماني): 11، 27، 75، 111،
125-126، 130، 140، 189

الظاهر بيبرس: 75

- ع -

عبد الرازق، علي: 20

عالي باشا: 126

عبد العزيز بن سعود (الملك
السعودي): 138، 143

العاملِي، بهاء الدين محمد بن
حسين: 166، 168-170،
172، 174، 183-184

عبد القادر (الفقيه العثماني): 102

العاملِي، حسن بن زين الدين بن
علي: 173

عبد الكريم (الفقيه العثماني): 102

عبد اللطيف، كمال: 27	العصية السلجوقية: 54
عبد المجيد (السلطان العثماني): 140	عصمة الإمام: 48، 166، 182، 203
عبد، محمد: 129-131، 137	عقلنة الإمارة: 50
العبودية: 200	علاء الدين علي العربي: 102، 123
عثمان بن أرطغرل (السلطان العثماني): 69-70، 100-101	علاء الدين الثاني (السلطان السلجوقي): 69
عثمان الثاني (السلطان العثماني): 122	العلاقات الدولية: 85-86
العراق: 56، 71، 73، 77، 80، 82-83، 86، 88-89، 91-92، 92، 118، 120، 140، 155، 186، 161، 158	العلاقات العثمانية - الفارسية: 91
العرضي، عمر: 169	علم الأصول: 43-44، 57، 177
العرفانية الشيعية: 154، 177، 183	علم الحديث: 179
عروج (السلطان): 76	علم الكلام: 57
العروي، عبد الله: 27، 29	العلمانية: 17-21، 23-25
العصيات المذهبية: 24	علمانية الدولة: 16، 141
العصية: 19	العلمنة: 15، 23-24
	علي بن أبي طالب (الإمام): 19، 22-23، 41، 43، 48، 61-62
	علي الرضا (الإمام): 150، 173

- ف -	علي مردان خان (زعيم البختيارين): 84
فاطمة الزهراء (بنت الرسول): 162	عماد الدولة (السلطان البويهى): 41
الفتح العثماني لمصر (1517): 75-74	عمارة، محمد: 15، 17
فتح علي خان (زعيم القاجار): 82	عمر بن الخطاب (الخليفة): 133، 161-162، 199
فتح القسطنطينية (1453): 72، 111	عمرو بن العاص: 22، 200
فخر الدين الأعجمي: 101	عميد الملك الكندري: 56
فخر الدين المعني الثاني (الأمير): 80	- غ -
فخر الملك، أبو غالب محمد بن علي بن خلف: 57	الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد: 10، 53، 56-60، 62، 65، 97، 134، 176
الفريمي، سيد أحمد بن عبد الله: 104-105	الغزنويون: 151
الفصل بين الكنيسة والدولة: 15	الغزو الروسي في منطقة القفقاس (1826): 188
فصل الدين عن الدولة: 64	الغزو الروسي لإيران (1911): 197
فضل الله، محمد حسين: 9	الغزي، نجم الدين: 114، 121
الفقه الإسلامي: 207	الغورائي، أحمد بن إسماعيل بن عثمان: 102
الفقه الإمامي: 166	
الفقه الجعفري: 92	

فوده، فرج: 20	الفقه السني: 198
الفيض الكاشاني، ملا محسن محمد	الفقه الشيعي: 45
بن مرتضى: 176	الفقه السياسي الإسلامي: 144
فيينا: 76	الفقه السياسي السني: 156
- ق -	الفكر السني: 51، 56-57، 144
القادر بالله (ال خليفة العباسي): 41،	الفكر الشيعي: 8، 42، 56، 161-
51-50	162
القاسمي، جمال الدين: 111، 133	الفكر الصوفي السني: 154
قاضي زاده الرومي، محمد بن قطب	الفكر الفقهي السني: 49، 177
الدين بن محمد: 118	الفكر الفقهي الشيعي الإمامي: 177
قانصوه الغوري (السلطان المملوكي):	فلسطين: 184
74	الفلسفة الإشراقية: 174
القاهرة: 74، 97، 110	الفلسفة الباطنية: 58
قايتباي المحمودي (سلطان مصر	الفلسفة الوضعية الأوروبية: 208
وسورية): 72	الفناري، شمس الدين محمد بن
القائم بأمر الله (ال خليفة العباسي):	حمزة: 101، 105
51-50	الفناري، محيي الدين: 104
القباني، عبد القادر: 137	فندرسكي، عبد القادر: 175
قبيلة الأفسار: 83، 91	فواد باشا: 126

القدس: 57، 111، 181-182،	كرك نوح (البقاع): 117، 167
184	كركوك: 83
القسطنطينية: 71، 97، 104، 107،	كرومر، إفلين بارينغ (اللورد): 130
118-119، 167-168	كريم خان (الشاه الزندي): 84
القضاء العثماني: 116	الكليني، أبو جعفر محمد بن يعقوب:
قطب، سيد: 9	40، 44، 115، 176
القطيفي، إبراهيم: 160	كمال، مصطفى (أتاتورك): 8، 11-
القفقاس: 82-83	12، 138-139، 141-142،
قلعة الموت بالديلم: 151	198
قم (مدينة): 165-166، 175،	كمال، نامق: 126
185-186، 188	الكواكي، عبد الرحمن: 25، 111،
قندهار (إقليم): 81-82	131-133، 207، 209
قوجيه بيك: 123-124	الكويت: 20
قولي (الشاه): 74	كيرزون (اللورد): 197
- ك -	كيليكيا: 88
كاهن، كلود: 52	كيوان، عبد الله: 112
كربلاء (مدينة): 165-166	- ل -
كرد علي، محمد: 113	لالا باشا: 79
كردستان: 73-74، 87	لبنان: 80، 185

المجتمعات الأوروبية: 20-21،

24

المجتمعات العربية: 30

المجتمعات العربية المعاصرة: 20

المجتمعات الغربية: 23

المجتمعات المسيحية: 21

مجلة المنار: 134، 137، 198

المجلسي، محمد الباقر: 161-

162، 168، 176، 180،

183، 187

محفوظ، نجيب: 20

المحقق الثاني، أبو الحسن علي بن

الحسين (العاطلي الكركي):

159-164، 167-168، 183،

187

المحقق الحلي، جعفر بن الحسن:

42، 152، 160

محمد الأول (السلطان العثماني):

72، 107

محمد بن الحسن العسكري

(المهدي المنتظر): 42-43،

170، 182

اللغة العربية: 16

اللغة الفارسية: 151

لويس، برنارد: 15-16، 20

- م -

المازندراني، عبد الله: 195

المأمون (الخليفة العباسي): 150

الماوردي، أبو الحسن بن علي بن

محمد: 9، 27-28، 35، 40،

49-53، 55، 63-65، 97،

111، 144

مبدأ التكفير والهجرة: 31

مبدأ الحلول: 58

المتوكل (الخليفة العباسي): 74-

75

المجتمع الإيراني: 153

المجتمع السياسي: 25

المجتمع العثماني: 125

المجتمعات الإسلامية: 15-16،

21، 25، 39، 56، 65، 99

المجتمعات الإسلامية المعاصرة:

20

مدرسة الحلة في العراق: 152	محمد الثالث (السلطان العثماني): 79
المدرسة الصفوية الشيعية: 161	محمد خان (السلطان): 104-105
مدرسة المجتهدين: 143-144، 209	محمد حسن (حاكم استراباد): 84
مدرسة مناستير: 101	محمد رضا بهلوي (شاه إيران): 205
المدرسة النظامية ببغداد: 57	محمد شاه القاجاري (الأغا، حاكم استراباد): 84
المدرسة النظامية في نيسابور: 56-57	محمد علي شاه: 195-197
المدرسة النورية في بعلبك: 118، 121، 167-168	محمود الأول (السلطان العثماني): 82
المدينة الإسلامية: 148-149	محمود باشا: 105
المدينة المنورة: 56	محمود بن سبكتكين الغزنوي (السلطان): 51
مذهب الإسماعيلية: 40، 44، 51، 58	محمود (الشاه الأفغاني): 81
المذهب الجعفري: 83	المحيط الأطلسي: 90
المذهب الحنبلي: 83	المحيط الهندي: 88-90
المذهب الحنفي: 34، 56، 83، 116، 155	مدحت باشا (الوالي العثماني): 126، 140، 186، 188
مذهب الزيدية: 40، 44	مدرسة تبريز الجديدة: 175
المذهب السني: 40، 207	
المذهب الشافعي: 56-57، 83	

المسيحية: 15-18، 20، 22-23،	المذهب الشيعي الإمامي: 81،
26	152، 157-158، 185
المشرق العربي: 61	المذهب المالكي: 83
مشغرة (البقاع الغربي): 178	مذهب المعتزلة: 40-41، 51
مشهد (مدينة إيرانية): 178، 180	المذهبية: 93، 189
مشيخة الإسلام: 99-100، 106،	المذهبية الشيعية: 168
108، 169-170	مراد الأول (السلطان العثماني):
مصدق، محمد: 205	71
مصر: 53، 60، 72، 75، 77، 88،	مراد الثالث (السلطان العثماني):
92، 103، 129-130، 132-	79
134، 136، 140، 160، 167-	مراد الثاني (السلطان العثماني):
168، 170، 172	72
مصطفى الأول (السلطان العثماني):	مراد الرابع (السلطان العثماني):
80، 122	80-81، 84، 91، 122-
مضيق هرمز: 90، 93	123
المطهري، مرتضى: 150، 173	مراد زاده (قاضي اسطنبول): 124
مظفر الدين شاه (الشاه القاجاري):	مرجعية التقليد: 164-166، 185-
195	186، 189، 210
المظفريون: 152	المزكية: 148
معاهدة أماسيا (1555): 89	مسألة التحكيم: 22
	المسيح: 22-23، 171

المعاهدة الإيرانية - البريطانية	مفهوم الانتظار: 9
197 (1919):	المقدس، محمد بن أبي اللطيف:
معاهدة سيفر (1920): 12	168
معاهدة الصداقة العثمانية الفرنسية	المقريزي، أبو العباس أحمد بن
90 (1536):	علي: 64
معاهدة لوزان (1923): 12، 139،	مكة المكرمة: 56-57، 119-120
142-141	مكرم، عمر: 129
معاهدة نصوح باشا (1612): 90	ملا خسرو، فراموز: 102
معاوية بن أبي سفيان: 22، 200	الملكية المطلقة: 140، 199-200
معتقد غيبة الإمام: 9، 45، 49، 62،	ملوك كرت: 152
116، 154، 166، 182	المنبجي، نصر: 61
معركة تشالديران (1514): 74	المهدية: 156
معركة عين جالوت (1260): 75	مؤتمر الخلافة الإسلامية (1926):
معركة مرج دابق (1516): 74	القاهرة: 142
معز الدولة (السلطان البويهبي): 41،	موسى الكاظم (الإمام): 73، 157
49، 47	المؤسسة الدينية العثمانية: 122-
مغنية، محمد جواد: 189	124، 126-127، 129، 134،
مغول إيران: 152	136، 156، 207-208
	الموصل: 80، 83، 86-88، 91-
	92

النظام الديمقراطي: 203	الميداني، أبو الفضل أحمد بن محمد: 28
نظام الشورى الإسلامي: 128، 132، 210، 208-207، 203-202	الميرزا نصر الله: 195
نظام الملك، قوام الدين أبو علي الحسن بن علي: 53-57، 65، 99، 184	ميس الجبل (جنوب لبنان): 117 ميناء هرمز: 88
النظام الملكي المطلق: 157، 166	الميهني، أبو الفتح: 171
نظرية الحق الإلهي: 25، 29	- ن -
النقشبندي، سعيد: 189	نابليون بونابرت: 128
نهر الكارون: 191	نادر خان انظر نادر شاه
النهضة الأوروبية: 34، 94	نادر شاه (الملك الأفشاري): 82-
نوح أفندي بن أحمد زاده: 80	84، 88، 91-93
نيسابور: 55-56	ناصر الدين شاه (الشاه القاجاري):
النيسابوري، قطب الدين: 60	188، 190، 192، 194، 197
النيسابوري، محمد بن يحيى: 60	الناصر محمد بن قلاوون (السلطان المملوكي): 61-62، 71
- ه -	النائيني، محمد حسين: 195، 199-204، 207-209
همدان (مدينة): 82	النجف (مدينة): 165-167، 173، 185-186، 188، 197
الهمذاني، سيد علي: 154	
الهند: 71، 81، 88، 140، 185	

الهندوسية: 175

- ي -

هولاكو (الملك المغولي): 151

يزدجرد (ملك الفرس): 150،

- و -

162-161

وعد بلفور (1917): 138

يزيد بن معاوية: 62

الوعي الإسلامي: 125

الولاية العامة للفقهاء: 7-9، 35،

اليمن: 79

144